ADEL-THÉODORE KHOURY

DOCTEUR ÈS LETTRES
MAÎTRE DE CONFÉRENCES À L'UNIVERSITÉ
DE MÜNSTER

BP
172
K568
1969

LES THÉOLOGIENS BYZANTINS ET L'ISLAM

TEXTES ET AUTEURS (VIIIe - XIIIe S.)

2e TIRAGE

ÉDITIONS NAUWELAERTS
MGR. LADEUZEPLEIN 2
LOUVAIN

BÉATRICE-NAUWELAERTS
4, RUE DE FLEURUS
PARIS (VIe)

1969

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Copyright 1969 by Editions Nauwelaerts, Louvain (Belgique). Imprimerie des Sacrés-Cœurs, St.-Antoniusberg 1, Louvain. Cum permissu superiorum. Publié avec le concours de la Gesellschaft zur Förderung der Westf. Wilhelms-Universität zu Münster.

A mon frère PAUL

Herrn Prof. Dr. Dr. A. ANTWEILER
Münster i. Westfalen
in aufrichtiger Dankbarkeit

AVERTISSEMENT

Dans les pages qui suivent, nous avons été forcé de rapporter parfois — le moins possible — les propos injurieux que les auteurs byzantins tiennent sur l'Islam. Ce n'est pas là de notre part mauvaise volonté ou parti pris, mais fidélité aux exigences de l'analyse scientifique. Nous déplorons au contraire que le dialogue religieux entre l'Islam et le Christianisme se soit des deux côtés enlisé dans une attitude négative et prête à l'agression. Nous avons voulu ici, pour notre part, aller à l'origine des réactions chrétiennes en face de l'Islam. Espérons que des efforts similaires aideront les musulmans, de leur côté, à dépouiller leur attitude négative à l'égard du Christianisme. C'est au prix d'une telle épuration que l'on peut espérer voir se nouer un dialogue fructueux entre les hommes de bonne volonté qui croient au Dieu Un.

TRANSCRIPTION DES LETTRES DE L'ALPHABET ARABE

ء	'	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	th	ع	'
ج	dj (جّ، جّ djj)	غ	gh
ح	ḥ	ف	f
خ	kh	ق	ḳ
د	d	ك	k
ذ	dh	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	ه	h
ش	sh	و	w
ص	ṣ	ي	y

a = a, ou = u, i = i.

Voyelles de prolongation: ā, ū, ī.

Nous ne transcrivons pas le *t* final des mots féminins.

55.

LES THÉOLOGIENS BYZANTINS ET L'ISLAM

DU MEME AUTEUR

Manuel II Paléologue : Entretiens avec un musulman. 7e Controverse, coll. *Sources Chrétiennes* 115, Edit. du Cerf, Paris 1966.

« L'empereur Manuel II Paléologue (1350-1425). Esquisse biographique », dans *Proche-Orient Chrétien* 15 (Jérusalem 1965), p. 127-144.

« Les théologiens chrétiens du moyen-âge et l'Islam », dans *Perspectives de Catholicité* 25 (Bruxelles 1966), p. 79-88.

« Mystische Strömungen im Islam », dans *Kairos* 8 (Salzburg 1966), p. 203-209.

« L'Eglise byzantine face à l'Islam, après la chute de Constantinople », dans *Concilium* 3, Nr. 7 (1967), p. 45-51.

« Die Christologie des Korans », dans *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 52 (Münster 1968), p. 49-63.

« L'empereur Manuel II Paléologue (1350-1425). Essai bibliographique », dans *Proche-Orient Chrétien* 18 (Jérusalem 1968), p. 29-49.

« Mohammed und die Christen in der Aussage des Korans », dans *Theologie und Glaube* 58 (Paderborn 1968), p. 244-254.

sous presse :

La controverse byzantine contre l'Islam.

Der theologische Streit der Byzantiner mit dem Islam.

Polémique byzantine contre l'Islam.

Georges de Trébizonde et l'union politico-religieuse entre l'Islam et le Christianisme.

INTRODUCTION

LES CHRÉTIENS ET L'ISLAM

I

MAHOMET ET LES CHRÉTIENS

Dans les villes et les contrées où Mahomet vécut, se livra à ses activités de gardien de troupeaux et plus tard de commerçant, où il approfondit ses méditations religieuses, prêcha l'Islam et lutta, même avec les armes, pour asseoir son État théocratique, vivaient depuis longtemps, des juifs et des chrétiens. Les juifs étaient disséminés un peu partout en Arabie. Mais leurs colonies les plus riches et les plus puissantes s'étaient établies à Yathrib, la future Médine, et dans les oasis du nord-ouest de la presqu'île arabique: Khaybar, Fadak, Taymā' et Wādī l-Kurā. Dans le Yaman, ils rivalisaient d'influence avec les chrétiens. On sait que le prince Dhū Nuwās, converti au Judaïsme, y persécuta les chrétiens de Nadjrān et fit massacrer un grand nombre d'entre eux, en octobre 523. Ces tragiques événements restèrent vivaces dans la mémoire des Arabes. Le Coran lui-même rappelle le sort des martyrs de Nadjrān, qu'il qualifie de fidèles, qui croient en Dieu (85, 7-8). Pour mettde un terme à la persécution des chrétiens, le négus d'Abyssinie Ela Aṣbaḥa (Elesbaos) dépêcha en 525 une expédition qui rendit aux chrétiens tous leurs droits. Depuis lors, le Yaman devint un des centres les plus actifs du rayonnement chrétien dans le sud de l'Arabie. La chrétienté du Yaman entreprit même de faire pièce à la Mekke, qui, avec son sanctuaire de la Ka'ba, constituait la capitale religieuse du polythéisme arabe. Les Arabes de la Mekke eurent aussi à résister à une tentative d'invasion menée en 570 par le remuant gouverneur abyssin du Yaman, Abraha. Le Coran mentionne ces faits et rapporte certains détails des récits merveilleux qui se colportaient à ce sujet, cf. *Coran* 105.

Mais les chrétiens ne s'étaient pas établis seulement dans le Yaman. Tout le nord de l'Arabie était peuplé de tribus chrétiennes. Les Ghassānides monophysites, alliés de Byzance, dominaient la région située au nord-ouest. Ils surveillaient de leur capitale

Buṣrā les routes des caravanes qui faisaient le trafic entre le centre de l'Arabie et les provinces de Palestine et de Syrie. En face d'eux, au nord-est, se dressaient les Lakhmides de Ḥīra, plutôt nestoriens et alliés des Perses. Plus près du centre de la presqu'île arabique, se trouvaient d'autres tribus arabes chrétiennes. Mais ces tribus, loin de s'enfoncer dans les régions centrales arides et désertiques, se déplaçaient constamment dans la direction du nord plus fertile. Nommons les tribus de Taghlib, Bakr, Ṭayy, Tamīm, Ḳuḍā'a. On rencontrait aussi des chrétiens parmi les Banū Ḥanīfa dans la Yamāna. A Médine, la communauté chrétienne ne pouvait se mesurer avec la puissante colonie juive. Mais à la Mekke, les chrétiens ne le cédaient pas aux juifs. Les chrétiens de la Mekke ne formaient pas à la vérité une communauté fortement constituée. Ils étaient en majeure partie des étrangers: esclaves, sujets byzantins qui gagnaient là leur pain par l'exercice des métiers manuels, et surtout Abyssins, dont le groupe sut avec le temps gagner tant d'importance que leur chef fut prié de jouer le rôle de médiateur entre Mahomet et les Ḳurayshites, à Ḥudaybiyya, en 628. Outre les étrangers installés à la Mekke, les chrétiens avaient des frères dans la foi dans les rangs de la tribu de Asad et même dans certaines familles de Ḳuraysh. Enfin, des chrétiens venus des quatre coins de l'Arabie prenaient part à la foire célèbre de 'Ukāẓ, qui se tenait à la Mekke. Ils trouvaient là une occasion favorable pour tenir des discours moraux et exprimer leurs idées sur des problèmes religieux. C'est ainsi que la tradition littéraire a retenu des fragments d'un discours tenu par un certain Ḳuss ibn Sā'ida, qui serait un chrétien venu de Nadjrān (1).

---

(1) Sur la présence des juifs en Arabie, cf. Th. NÖLDEKE, « Die Gedichte der Juden in Arabien », dans *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, Hannover 1864, p. 192 ss.; R. LESZYNSKI, *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds*, Berlin 1910 ; D. S. MARGOLIOUTH, *The Relations between Arabs and Israelites prior of the rise of Islam*, London 1924 ; J. HOROVITZ, « Judaeo-Arabic relations in pre-islamic times », dans *Islamic Culture* 3 (1929), p. 161-199 ; F. BUHL, *Das Leben Muhammeds* (trad. allemande), Heidelberg, édit. 1961, p. 9-10, 17-20.

Sur les chrétiens d'Arabie, cf. F. BUHL, *op. cit.*, p. 5-15, 63-66 ; H. LAMMENS, « Les chrétiens à la Mecque », dans *Bull. de l'Inst. Fr. d'Arch. Or* 14 (1917), p. 191-230 ; *La Mecque à la veille de l'Hégire*, Beyrouth 1924 ; ID., *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beyrouth 1928 ; surtout Tor ANDRAE, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala/Stockholm 1926 (tr. fr.: *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris 1955). — On consultera sur toute la question de l'expansion et de l'influence du monothéisme scripturaire le résumé rédigé en arabe de J. ḤADDĀD, *al-Ḳur'ān wa l-Kitāb* [*Le Coran et l'Ecriture*], t. I, 278 pages, Beyrouth, s.d. (1961).

Mais de quel Christianisme ces chrétiens d'Arabie se réclamaient-ils ? La chrétienté du Yaman, d'abord, sous l'influence de l'Abyssinie, de couleur plutôt monophysite, devint, après la conquête perse en 597, nestorienne. Les Ghassānides du nord étaient eux aussi monophysites. Les Lakhmides possédaient une majorité nestorienne. Les chrétiens de la Mekke, dont le groupe le plus important était constitué d'étrangers abyssins, doivent être pratiquement rangés parmi les Arabes monophysites. Les autres chrétientés disséminées à travers l'Arabie se laissent difficilement cataloguer. Leur Christianisme semble avoir été assez superficiel: les poètes n'ont retenu de leur pratique du culte que certains aspects fort secondaires et au fond peu caractéristiques, par exemple l'édification d'églises, l'usage de la simandre pour l'appel à la prière, la licéité de l'usage du vin, etc. Ces témoignages littéraires et les indices que l'on peut recueillir dans le texte du Coran laissent penser que le Christianisme représenté en Arabie était assez peu dégrossi, nourri autant de légendes apocryphes et de doctrines hétérodoxes que de connaissances bibliques et évangéliques. Des traces de doctrines judéo-chrétiennes, telles celles que professaient Ebionites et Elkesaïtes, ont fait conclure à la présence, parmi les chrétiens d'Arabie, de sectes judéo-chrétiennes au caractère d'ailleurs assez peu défini (2).

En dépit de toutes ces imperfections, le monothéisme biblique, prêché par les juifs et les chrétiens, était assez largement représenté dans les régions d'Arabie, surtout sur les routes commerciales du nord et du sud. Ce fait permettait une prise de contact des polythéistes païens avec les adorateurs du Dieu un. Durant ses pérégrinations comme maître de caravane, Mahomet fit sans doute connaissance avec de tels îlots monothéistes. Ce qui semble l'avoir le plus impressionné, ce fut, au début, le fait que ces groupes possédaient un idéal moral supérieur à celui des polythéistes de la Mekke, par exemple. Les considérations eschatologiques relatives à l'approche redoutable du Jour de Jugement, les expressions fortes employées par les moines chrétiens dans leur prédication, les images puissantes de la littérature apocalyptique travaillèrent tellement son imagination et colorèrent si profondément ses méditations personnelles qu'elles lui inspirèrent les thèmes de sa première prédication. Le style des premières en date des sourates du Coran accuse en effet une ressemblance

(2) Cf. Tor ANDRAE, *op. cit.*, p. 7-32 ; F. BUHL, *op. cit.*, p. 63-66 ; Henri CHARLES, *Le Christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'hégire*, Paris 1936.

telle avec celui des Évangiles, des homélies chrétiennes et des apocalypses, que l'on peut se demander s'il n'y eut point là un emprunt direct (3). Mahomet débuta sa prédication par une espèce d'appel à la révision des relations sociales. Il s'éleva énergiquement contre les abus d'un matérialisme envahissant. Il insista sur la nécessité de lutter contre l'injustice et l'attachement aveugle à la richesse, attachement qui encourage la brutalité, fausse le jugement sur la valeur réelle des biens de la terre et ferme les cœurs à la bonté envers les faibles et les déshérités. L'évocation du Jour redoutable du Jugement devait, dans sa pensée, faire sortir les Mekkois de leur torpeur religieuse et les aider à se dégager des enlisements terrestres. Pour frapper l'imagination de ses auditeurs et ébranler leurs cœurs, il recourait avec insistance aux images terrifiantes et aux expressions énergiques des apocalypses, et il accentuait ses exhortations et ses menaces par l'emploi de serments divers, emploi courant dans la société arabe (4).

Non seulement dans ses débuts, mais aussi tout le long de sa carrière de prophète et de chef d'État, Mahomet eut à faire avec les juifs et les chrétiens qu'il appelle dans le Coran les *Détenteurs de l'Ecriture* (5). Son attitude à leur égard emprunta des formes

(3) Cf. l'étude détaillée de Tor ANDRAE, *op. cit.*, p. 33 et ss.; ID., *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen 1932, p. 68-75 (tr. fr.: *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Paris 1945); F. BUHL, *op. cit.*, p. 126-129, 144-146 ; W. RUDOLPH, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart 1922, p. 28 et ss.; K. AHRENS, *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig 1935, p. 20-24 ; M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, Paris 1957, p. 81, 88-90 ; R. BLACHÈRE, *Le Coran*, trad. I, Paris 1949, p. 6-7.

(4) Cf. *passim* dans le *Coran*, sourates 77 à 101.

(5) La présence d'éléments juifs et chrétiens dans le Coran est indéniable. Mais les auteurs ne sont pas d'accord sur la question de savoir si Mahomet a davantage emprunté au Judaïsme ou au Christianisme. On trouvera dans G. PFANNMÜLLER, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin 1923, p. 104-111, des indications bibliographiques sur le sujet. Signalons, en plus des ouvrages déjà cités plus haut, C. TORREY, *The Jewish Foundation of Islam*, New York 1933 ; H. ZACHARIAS, *L'Islam entreprise juive*, Cahors 1955. Ces deux auteurs défendent une thèse extrémiste, qui voit dans l'Islam un sousproduit du Judaïsme. Parmi les auteurs qui s'intéressent davantage aux éléments chrétiens dans le Coran, mentionnons Tor ANDRAE, *op. cit.*; R. BELL, *The Origin of Islam in its Christian environment*, London 1926 ; K. AHRENS, « Christliches im Qoran », dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (= *ZDMG*) 84 (1930), p. 15-68, 148-190. Contre les exagérations des deux tendances opposées et le danger des analyses qui font oublier l'originalité propre de Mahomet, a réagi J. FÜCK, « Die Originalität des arabischen Propheten », dans *ZDMG* 90 (1936), p. 509-525.

Cf. aussi J. W. SWEETMAN, *Islam and Christian theology*, part I, vol. 1,

sensiblement différentes, suivant qu'il s'agissait des uns ou des autres. Sa sévérité à l'égard des juifs s'explique par le fait que ces derniers, dont l'importance sociale et politique était plus grande que celle des chrétiens, se montrèrent à son égard réservés jusqu'à l'hostilité. On peut distinguer dans son comportement vis-à-vis des juifs les phases suivantes : Mahomet essaie d'abord de se rapprocher des juifs, en déclarant l'identité religieuse de la révélation islamique et de celle de Moïse. Il entend par là gagner leur soutien dans ses démêlés avec ses concitoyens ḳurayshites, maîtres de la Mekke. Bientôt ses relations avec eux se détériorent: les juifs mettent même en doute l'authenticité de sa révélation et déclenchent du fait une série de discussions dont la violence va en croissant. Dans une dernière étape, Mahomet prend les armes contre ses détracteurs et les liquide, ou les soumet de manière définitive. Donnons quelques détails à ce sujet, avant de passer à l'analyse des faits qui marquèrent les relations de Mahomet avec les chrétiens.

Dans sa première prédication, Mahomet communiquait à ses concitoyens de la Mekke les réflexions eschatologiques qui avaient ébranlé son âme. L'imminence du Jour du Jugement devait rappeler aux hommes l'obligation de se convertir et les ramener à une plus juste conception de la vie. Mais, en dépit de ses efforts et de la violence de ses expressions, il ne réussit pas à inquiéter la tiédeur religieuse des Mekkois. Il sentit durement son isolement. Il se rendit compte qu'il ne pourrait seul entamer le matérialisme épais qui sévissait à la Mekke et, plus généralement, dans le Ḥidjāz. Il essaya de se trouver des appuis. Il se tourna alors vers les juifs, dont le nombre et l'influence, surtout à Médine et à Khaybar, pouvaient constituer pour lui un soutien décisif. Il se mit donc, sans pour cela négliger l'appel à la réforme et au renouveau intérieur, à mettre davantage l'accent sur la prédication du monothéisme. La froideur des juifs et l'hostilité grandissante des Ḳurayshites le poussèrent, à un moment donné, à tenter une espèce de compromis avec les polythéistes fidèles à la Ka'ba. Un verset du Coran contient encore partiellement la déclaration de Mahomet dans laquelle il avait exprimé ses dispositions conciliantes en invoquant les idoles de la Ka'ba: « Avez-vous considéré al-Lāt et al-'Uzzā et Manāt, cette troisième autre. Ce sont les Sublimes Déesses et leur intercession est certes souhaitée » (*Coran* 53, 19-20 = cf. BLACHÈRE, *Le Coran*, trad., p. 86,

London 1945, p. 1-83 ; H. MASSÉ, *L'Islam*, Paris 1952, p. 15-23 ; R. BLACHÈRE, *Le problème de Mahomet*, Paris 1952, p. 20-22, 35-37, 81-86.

sourate *B* 30, 19-20 ter) ([6]). Mais les protestations de ses premiers fidèles et les dangers d'une telle entreprise déterminèrent Mahomet très vite à l'abandonner. Il se plaça dès lors plus nettement à la suite de Moïse et des Prophètes qui avaient prêché un monothéisme non altéré.

Puis eut lieu l'hégire, l'émigration de la communauté musulmane de la Mekke et son installation à Médine (622). A Médine, Mahomet renouvela ses avances aux juifs. Mais ceux-ci, soucieux d'assurer d'abord leurs intérêts, entendaient ne pas troubler les relations paisibles qui les liaient avec les Mekkois, devenus les adversaisir déclarés de Mahomet. En outre, leur attachement à leur Loi les incitait à gagner au Judaïsme des prosélytes, mais ne leur permettait pas d'accorder leur faveur à un homme comme Mahomet qui s'affublait de la dignité prophétique et prétendait, tout en étant étranger au peuple élu, avoir reçu mission de la part d'Allah. Ils se montrèrent donc réservés et sommèrent Mahomet de produire ses preuves. Ils firent plus: ils l'attaquèrent dans ses prétentions prophétiques et cherchèrent, dans des discussions mouvementées, à établir la fausseté de sa mission et à le tourner en dérision. Leur hostilité alla même jusqu'à la conclusion d'alliances politiques avec ses ennemis.

Déçu dans ses espoirs, Mahomet se lança dans la polémique contre ses détracteurs. Il lui importait en effet de repousser les objections, d'apporter les preuves de l'authenticité de sa mission, de montrer que son message s'inscrivait dans la ligne de celui des Prophètes qui l'avaient précédé: cela servirait, sinon à convertir les juifs, du moins à les convaincre d'erreur dans leur jugement et d'injustice dans leur hostilité, et de la sorte à prémunir ses adeptes contre leurs machinations insidieuses.

Des succès politiques et militaires vinrent lui redonner courage. Mahomet avait réussi à faire accueillir ses compagnons émigrés de la Mekke par les habitants de Médine et à imposer sa présence dans la ville comme celle d'un arbitre écouté. La victoire de

---

([6]) La dernière phrase de la citation ne se lit plus dans l'édition actuelle du Coran. Elle a été suprimée dans la recension définitive du texte, puisque Mahomet lui-même avait retiré cette déclaration. Mais la tradition relate le fait et rapporte le passage entier. L'incident a même posé aux théologiens un grave problème, car il ne s'accorde pas avec la thèse commune de l'infaillibilité du prophète. Cf. NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte des Qorans*, t. I, Leipzig 1909, p. 100, n. 4 ; R. BLACHÈRE, *Le Coran*, trad. I, p. 85 ; Tor ANDRAE, *Die Person Mahammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918, p. 129-132 ; M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, p. 84-88.

Badr (624), la résistance heureuse à l'attaque kurayshite contre Médine (Khandak = Fossé, 627), un peu plus tard la paix de Ḥudaybiyya conclue entre Mahomet et les Mekkois, et nombre de razzias et d'expéditions punitives consolidèrent sa position. Son prestige grandit. Non seulement il pouvait désormais se passer des juifs, mais dès les premiers succès qui affermirent sa puissance, il se mit à songer à une démarche capitale: il chercha à donner à l'Islam sa forme propre, indépendante à la fois du Christianisme et du Judaïsme, sans pour cela rejeter les éléments jugés utiles dans les pratiques de l'une et de l'autre religion. L'Islam serait la religion intermédiaire, la forme la meilleure qui tient le juste milieu entre le Christianisme et le Judaïsme (*Coran* 2, 143). Ses réflexions amenèrent Mahomet lentement à concevoir un plan qui devait assurer à l'Islam la domination complète sur toute l'Arabie. Cette idée donna naissance à la conception de l'Islam, à Médine, comme la religion d'un État théocratique. Tout en maintenant ses attaches aux Prophètes et aux monothéistes des âges antérieurs, Mahomet mit désormais davantage l'accent sur sa qualité d'héritier spirituel d'Abraham, père des Arabes et modèle du parfait musulman. Pour éviter que les Arabes sentent l'Islam comme une religion étrangère, il tenta d'y intégrer ceux des usages et pratiques arabes qui étaient susceptibles de l'être, moyennant une transformation de leur signification religieuse. Le coup de génie le plus habile sous ce rapport fut l'annexion de la Ka'ba: celle-ci cessa d'être le centre polythéiste et idolâtrique de l'Arabie et son lieu de pèlerinage le plus important, pour devenir le sanctuaire dédié au culte d'Allah et érigé à la Mekke par le monothéiste Abraham lui-même, aidé de son fils Ismaël, l'ancêtre des Arabes (*Coran* 2, 125-129).

Durant toute cette période d'émancipation et de consolidation de l'Islam, Mahomet eut à soutenir contre les juifs les discussions les plus serrées et les plus échauffées. Ses réponses, enregistrées partiellement dans le Coran, n'étaient point indulgentes; quelques-unes d'entre elles étaient même acerbes et agressives (cf. entre autres passages, *Coran* 2, 75-123; 3, 19-25. 65-78. 93-115; 4, 150-159; 5, 12-13. 59-65. 78-86). On sent à travers ses condamnations et ses menaces que le prophète chef d'État méditait une action décisive pour mettre un terme à la nuisance de ses adversaires. Des combats armés lui permirent enfin de liquider les juifs à Médine (624-627) et de les soumettre d'une manière définitive à Khaybar, Fadak et Taymā' (628).

Si les relations de Mahomet avec les juifs avaient vite tourné à la mésentente et à l'animosité et fini par devenir celles d'ennemis déclarés, son attitude à l'égard des chrétiens demeura longtemps imprégnée de sympathie et de bienveillance. On trouve certes dans le texte du Coran des versets où Mahomet prend à partie juifs et chrétiens à la fois. Mais ses répliques sont alors moins violentes, et de toute façon ces discussions n'allèrent jamais jusqu'à troubler sérieusement les relations pacifiques, et même amicales, qui régnèrent dès les débuts entre lui et les chrétiens de son entourage. Ce n'est que plus tard que les circonstances politiques lui dictèrent une attitude plus sévère: vers la fin de sa vie, Mahomet s'était assuré la haute main sur le centre de l'Arabie; il songea alors à étendre l'hégémonie de l'Islam sur tout le territoire arabe. Il fallait pour cela écarter tout élément susceptible de faire échec à la domination totale et à l'expansion de l'Islam. Il fallait faire en sorte que l'Islam régnât tout seul en Arabie. Après la liquidation des juifs, il restait à neutraliser les chrétiens. Une expédition dirigée contre les chrétiens établis au nord de l'Arabie (629) n'apporta que des déconvenues ([7]). L'échec irrita Mahomet et mit de l'animosité dans ses propos relatifs aux chrétiens. Ses critiques se mirent alors à s'exprimer avec plus de violence ou, du moins à emprunter un ton moins doux. Certaines formules, comme en témoigne le Coran, étaient nettement aigres et même agressives. Les menaces ne tardèrent pas à se faire entendre. Vint enfin ce que l'on peut appeler le testament de Mahomet: ordre fut intimé de soumettre tout non-musulman, païen, juif ou chrétien (*Coran* 9, 29. 33).

De cette évolution dans l'attitude de Mahomet à l'égard des chrétiens, le Coran nous a conservé des témoins. L'on peut suivre les traces de cette transformation à travers les sourates, pour autant que leur distribution selon l'ordre chronologique adoptée par les auteurs nous permette de le faire. Ce sont là des espèces de comptes rendus des premiers contacts entre les chrétiens et les musulmans, dès les origines de l'Islam. On ne saurait, bien sûr, parler ici de littérature chrétienne — et moins encore byzantine — relative à l'Islam. Mais nous trouvons dans ces textes, exprimées pour la première fois, les objections diverses

([7]) Les troupes musulmanes furent défaites par une armée byzantine à Mu'ta, ville située à l'est de la pointe sud de la Mer Morte. Cf. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, p. 182-184 ; F. BUHL, *op. cit.*, p. 301-302. Lire, parllèlement aux sources musulmanes, le récit relaté par THÉOPHANE, *Chronographie*, éd. De Boor, I, p. 335.

que les musulmans dirigeront contre le Christianisme durant des siècles, et aussi quelques-unes des considérations qui amèneront les chrétiens à rejeter l'authenticité de la mission prophétique de Mahomet. C'est dans le Coran déjà qu'a débuté le dialogue littéraire et doctrinal islamo-chrétien. Nous tenterons dans les pages qui suivent de dégager les points les plus importants de ce dialogue.

Relations de bon voisinage

Le Coran, auquel seul notre analyse se réfère ici, contient des versets qui traduisent la bonne entente qui avait marqué les relations de Mahomet avec les chrétiens. Ceux-ci, affirme le Coran, auraient adopté à l'égard de l'Islam et de son prophète une attitude accueillante. Disons tout de suite que certaines réserves d'ordre méthodologique s'imposent ici. Nous n'entendons pas mettre en doute la sincérité de Mahomet et l'exactitude du témoignage du Coran. Mais si l'on observe que Mahomet chercha longtemps, surtout après sa brouille ouverte avec les Mekkois, le soutien des monothéistes juifs et chrétiens, l'on comprendra que toute manifestation de bienveillance lui ait paru fort précieuse et qu'il ait été porté à interpréter comme un appui accordé à sa prédication et à ses prétentions prophétiques tout comportement pacifique des uns et des autres. Or une telle interprétation ne s'impose pas dans tous les cas. Des chrétiens à la foi peu éclairée ont bien pu voir en Mahomet un nouveau prophète réellement envoyé par Dieu, mais dans l'ensemble la situation devait se présenter d'une manière légèrement différente de celle que laissent entendre les versets coraniques. Tant que Mahomet demeura proche du Christianisme et tant que sa prédication ne contint rien qui s'opposât à la doctrine chrétienne, les chrétiens ont pu lui ménager leur soutien et le tenir pour un sympathisant et un adepte possible de leur foi. Mais pas plus. La preuve en est que, lorsque Mahomet les invita ouvertement à reconnaître sa mission et à embrasser l'Islam, ils refusèrent et soulevèrent des objections. En fait le caractère peu porté aux intrigues des chrétiens du Ḥidjāz fit que le débat ne se mua pas en hostilité ouverte et que les relations de bon voisinage et d'amitié courtoise continuèrent à marquer les rapports entre chrétiens et musulmans presque jusqu'au bout. Mais il est difficile d'admettre sans plus, comme le Coran le fait, que les chrétiens et même des moines aient admis sans peine l'authenticité de la mission divine de Mahomet.

Ces observations faites, passons en revue les lextes qui décrivent la réaction favorable des chrétiens face à l'Islam.

Insistons d'abord sur le fait que le contenu de la prédication de Mahomet dans la première période de son séjour à la Mekke rappelle de près les thèmes et la manière de la prédication chrétienne. Le fondateur de l'Islam ne devait pas, à ses débuts, se sentir bien loin, dans sa pensée et ses conceptions religieuses, du Christianisme. Ses attaches avec la doctrine chrétienne lui semblaient, au contraire, sans doute assez nettes pour entraîner une déclaration de l'unité de sa foi avec celle des chrétiens, et des monothéistes en général. L'on sait que c'est vers l'Abyssinie chrétienne qu'il envoya ses adeptes lors de la première émigration, rendue nécessaire par les circonstances difficiles des débuts de l'Islam (615) ([8]). C'est là qu'il pensa trouver secours et accueil. Et, détail frappant, il confia aux siens, comme message aux chrétiens d'Abyssinie, la première partie de la sourate de *Marie* (*Coran* 19, 16-34). C'est presque une déclaration d'appartenance au Christianisme. Ce sentiment de proximité, de parenté religieuse, d'appartenance presque, Mahomet l'exprime en outre indirectement dans ses prises de position sur certains événements qui émurent l'opinion à la Mekke. Il mentionne, par exemple, le martyre des chrétiens de Nadjrān et il les appelle les *fidèles*, ceux qui « croient en Allah » (*Coran* 85, 7-8). Un autre texte annonce et chante la victoire des Byzantins sur les Perses (*Coran* 30, 2-5). Baydāwī commente le passage comme suit: « On rapporte que les Perses attaquèrent les Byzantins: ils les atteignirent à Adhru'āt et Buṣrā et ils les vainquirent. La nouvelle en parvint à la Mekke. Les associateurs s'en réjouirent donc et se moquèrent des musulmans: Vous et les chrétiens, ricanaient-ils, êtes Détenteurs d'une Écriture; nous et les Perses sommes des Gentils. Nos frères ont vaincu vos frères. Et certes nous ferons de même... » ([9]) Les versets coraniques apportent la réponse de Mahomet aux gouailleries païennes.

Il y a des textes plus explicites encore: ils continuent, dans les périodes ultérieures, de traduire la même réaction amicale de Mahomet à l'égard des chrétiens. Les chrétiens fidèles à Jésus sont déclarés par Dieu, dans le Coran, supérieurs à ceux qui n'ont pas cru jusqu'au jour de la résurrection (*Coran* 3, 55).

([8]) Cf. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, p. 91-93.

([9]) Cf. BAYḌĀWĪ, *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl*, éd. d'Istanbul 1296 H., II, p. 240.

Ils sont appuyés par Dieu contre les juifs demeurés incroyants (*Coran* 61, 14). Les disciples de Jésus, surtout les moines, sont loués — avec une réserve pour le célibat monastique ([10]) — en termes remarquables: « ... Nous avons mis dans les cœurs de ceux qui le suivent (*à Jésus*) mansuétude et pitié et monachisme qu'ils ont instauré — Nous ne le leur avons pas prescrit — uniquement dans la quête de l'agrément d'Allah... Nous avons donné leur rétribution à ceux d'entre eux qui ont cru... » (*Coran* 57, 27). Jusqu'au bout, Mahomet trouvera des termes bienveillants pour exprimer l'estime qu'il porte au moins à une partie des chrétiens. Il les place chaque fois parmi le groupes religieux qui peuvent se procurer le salut grâce à leurs bonnes œuvres et en vertu de leur propre foi (cf. *Coran* 2, 62; 22, 17; 5, 69...).

Un texte que les commentateurs rapportent généralement aux musulmans, semble décrire plutôt l'attitude des moines chrétiens en prière: moines « que nul négoce et nul troc ne distraient de l'invocation d'Allah, de l'accomplissement de la prière et du don de l'aumône... » (*Coran* 24, 36-37; cf. un trait semblable appliqué aux juifs, *Coran* 21, 73). Ce sont de même les chrétiens qui semblent visés par les versets suivants: *Coran* 6, 52, qui les décrit comme « ceux qui prient leur Seigneur, le matin et le soir, désirant (*voir*) sa Face », et surtout *Coran* 3, 113-115: « (*Les Détenteurs de l'Ecriture)* ne sont pas à égalité. Parmi les Détenteurs de l'Écriture, il est une communauté droite (*dont les membres*), durant la nuit, récitent les *āya* d'Allah, se prosternent, croient en Allah et au dernier Jour, ordonnent le convenable et interdisent le blâmable, (*qui*) se hâtent dans les bonnes œuvres. Ceux-là sont parmi les saints. Quelque bien qu'ils fassent, cela ne leur sera pas dénié. Allah connaît bien les pieux. » Rāzī, qui en appelle à l'opinion de la majorité des commentateurs, rapporte ce texte aux chrétiens et plus particulièrement aux moines. Il énumère huit points pour lesquels ce texte du Coran loue les moines. On peut les résumer dans les vertus suivantes: piété, droiture de la foi, zèle dans la pratique des bonnes œuvres,

---

([10]) Le texte cité ici nous est parvenu dans deux lectures différents. Voir les deux versions dans BLACHÈRE, *Le Coran*, p. 921 : sourate 101,27. On lira aussi la note de Blachère. Pour une interprétation contraire à l'exégèse commune et depuis longtemps traditionnelle, cf. L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2e édit., Paris 1954, p. 145-153.

prédication de la vertu, sainteté. Rāzī ajoute: « Ces traits expriment un éloge suprême » ([11]).

D'autres versets du Coran décrivent l'attitude des chrétiens et de leurs moines en face de la prédication de l'Islam. Le *Coran* 17, 107-109 décrit l'attitude de componction par laquelle les moines exprimaient à Dieu leur reconnaissance en entendant réciter les versets coraniques: « Dis: Croyez en (*la Prédication*) ou n'(*y*) croyez point ! Ceux qui reçurent la science avant cela, quand elle leur est communiquée, tombent prosternés sur la face en disant: 'Gloire à notre Seigneur ! En vérité, la promesse de notre Seigneur est certes accomplie !' Et ils (*restent*) tombés sur la face, en pleurant, en une humilité croissante. » Ailleurs le *Coran* 28, 53 déclare que les Détenteurs de l'Écriture ont ajouté foi à la prédication de Mahomet: « Et, quand elle leur est communiquée, ils disent: 'Nous croyons en elle. C'est la vérité (*venue*) de notre Seigneur. Avant elle, nous étions déjà soumis (*à Dieu*).' » Et Mahomet de leur promettre (*Coran* 28, 54): « Ceux-là recevront double rétribution... »

Mais les versets qui peignent l'attitude chrétienne dans les termes les plus positifs se lisent dans la sourate de la *Table* (*Coran* 5). Celle-ci est tenue pour la dernière ou peut-être mieux l'avant-dernière de la prédication coranique ([12]). Citons le passage en entier. *Coran* 5, 82-85: « Tu trouveras certes que les gens les plus hostiles à ceux qui croient sont les juifs et les associateurs, et tu trouveras que les gens les plus proches de ceux qui croient, par l'amitié, sont ceux qui disent: 'Nous sommes chrétiens.' C'est que, parmi ceux-ci, se trouvent des prêtres et des moines et que ces gens ne s'enflent point d'orgueil. Quand ils entendent ce qu'on a fait descendre vers l'Apôtre, tu les vois répandre des larmes, de leurs yeux, à cause qu'ils savent la vérité. (*Tu les entends*) s'écrier: 'Seigneur ! nous croyons. Inscris-nous donc avec les témoins ! Pourquoi ne croirions-nous point en Allah et à la vérité venue à nous, alors que nous convoitons que notre Seigneur nous fasse entrer (*au Paradis*), avec le peuple des saints ?' En prix de ce qu'ils auront dit, qu'Allah les récompense par (*le don de*) jardins sous lesquels couleront les ruisseaux, où, immortels, ils resteront. Voilà la récompense des bienfaisants. »

Cette attitude favorable que Mahomet diagnostique chez les

([11]) RĀZĪ, *Mafātīḥ al-ghayb*, éd. du Caire 1308 H., III, p. 31-34.

([12]) C'est l'opinion de J. ḤADDĀD, qui tient la sourate 9 pour la dernière : cf. son ouvrage arabe, *al-Ḳur'ān wa l-Kitāb* [*Le Coran et l'Ecriture*], II, Beyrouth s.d. (1962), p. 316, 984-985.

chrétiens et décrit avec complaissance, l'encourage. Elle le pousse un jour à leur proposer directement de se rallier à lui et d'embrasser tout simplement l'Islam: « Croyez en Allah et en son Apôtre, le Prophète des Gentils qui croit en Allah et en sa Parole ! Suivez-le ! Peut-être serez-vous dans la bonne direction » (*Coran* 7, 158). L'invitation est claire et on ne peut plus conciliante: Mahomet, lui, croit en Jésus, parole de Dieu ([13]). Qu'y a-t-il donc qui sépare encore l'Islam du Christianisme et pourquoi les chrétiens ne viendraient-ils pas se ranger à la suite de Mahomet et faire front commun avec lui contre les ennemis de Jésus et d'Allah ? Si les juifs refusent de croire en lui, pourquoi les chrétiens en feraient-ils autant ? Pourquoi refuseraient-ils de croire au « Prophète des Gentils qu'ils trouvent annoncé chez eux dans la Thora et l'Évangile » ([14])? (*Coran* 7, 157). Mieux encore, Jésus même a annoncé la venue de Mahomet et l'a nommé par son nom (*Coran* 61, 6) ([15]). D'ailleurs, selon le témoignage du Coran, certains chrétiens ont déjà reconnu en Mahomet l'accomplissement de la promesse de Jésus: « En vérité, se sont-ils écriés, la promesse de notre Seigneur est certes accomplie ! » (*Coran* 17, 108).

([13]) BLACHÈRE, *Le Coran*, p. 644, traduit : « ... le Prophète des Gentils qui croit en Allah et en ses arrêts (*kalima*)... » Cette traduction s'accorderait avec la lecture faible : *wa kalimātihi*, au pluriel. Baydāwī et Zamakhsharī se prononcent pour la lectude au singulier : *wa kalimatihi* et adoptent l'interprétation de Mudjāhid : le Coran désignait par l'expression Jésus fils de Marie.

([14]) Cette référence vague à la Thora et à l'Évangile excita plus tard l'imagination des apologistes musulmans : ils amassèrent, pour appuyer l'affirmation du Coran, une quantité considérable de textes de la Bible et de l'Évangile qui, selon eux, contiennent l'annonce prophétique de la mission de Mahomet. Cf. E. FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter*, Breslau 1930, p. 74-96.

([15]) *Coran* 61,6 : « Et (*rappelle*) quand Jésus, fils de Marie, dit : 'O Fils d'Israël, je suis l'Apôtre d'Allah (*envoyé*) vers vous, déclarant véridique ce qui, de la Thora, est antérieur à moi et annonçant un Apôtre qui viendra après moi, dont le nom sera Aḥmad.'... » Ce verset fait écho à l'annonce du Paraclet, *Jn* 14,16 ; 16,7. Cf. R. BLACHÈRE, *Le Coran*, trad. II, p. 909-910, n. 6. — Sur les efforts faits par les apologistes musulmans en vue de trouver dans l'annonce du Paraclet une prophétie relative à la venue de Mahomet, cf. E. FRITSCH, *op. cit.*, p. 89-92 ; H. STIEGLECKER, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1962, p. 557-566 : l'auteur s'appuie principalement sur IBN TAYMIYYA, *al-Djawāb al-ṣaḥīḥ*, éd. du Caire 1905, p. 5-15.

RÉSERVE DES CHRÉTIENS À L'ÉGARD DE L'ISLAM

L'appel de Mahomet se faisait donc engageant. Mais sa déclaration de foi en Jésus, Parole de Dieu, ne suffisait pas à lever toutes les barrières. Les chrétiens ne pouvaient admettre l'Islam que dans la mesure exacte où il s'accordait complètement avec la doctrine chrétienne: cela voulait simplement dire que les chrétiens n'entendraient devenir musulmans que si l'Islam s'avérait être une exacte réplique du Christianisme. Or l'Islam ne l'était pas. Même la profession de foi de Mahomet en Jésus cachait de nombreux malentendus qui ne tardèrent pas à se manifester. Les divergences doctrinales sur le sens à donner au terme Parole de Dieu et Verbe de Dieu séparaient le credo musulman du Christianisme. Des discussions en naquirent. Elles n'allèrent pas, dans cette période, jusqu'à troubler sérieusement l'atmosphère et amener Mahomet à proférer des imprécations contre les chrétiens, comme il le fit contre les juifs (*Coran* 3, 87...).

L'attitude religieuse foncière des chrétiens est décrite dans divers versets. *Coran* 2, 111: « (*Les Détenteurs de l'Ecriture*) ont dit: 'N'entreront au Jardin que ceux qui sont juifs ou chrétien !...' » Plus loin encore: « (*Les Détenteurs de l'Ecriture*) ont dit: 'Soyez juifs ou chrétiens, vous serez dans la bonne direction...' » (*Coran* 2, 135). Et encore plus nettement et d'une façon plus tranchante: « Ni les juifs, ni les chrétiens ne seront satisfaits de toi, avant que tu suives leur religion. Dis (*-leur*): 'La direction d'Allah est la (*vraie*) direction.' » (*Coran* 2, 120). On le voit, l'opposition s'installe sur le plan de la doctrine. Les chrétiens, tout aussi bien que les juifs, ne croyaient pas à l'authenticité d'une révélation qui commençait nettement à s'émanciper et à se donner une figure propre à la fois dans le contenu de son enseignement, l'organisation des pratiques de son culte et la constitution d'un nouvel ordre social.

Ces divergences s'accentuèrent quand Mahomet déclara son indépendance en imposant à ses adeptes de se tourner pour la prière vers la Ka'ba de la Mekke, et non plus vers Jérusalem comme les juifs ou vers l'est suivant l'orientation des églises chrétiennes. Il n'y avait plus moyen, après ce geste, de se faire illusion. Mahomet ne cherchait plus à attirer les uns et les autres par des invitations enveloppées de vague et cachant sous des dehors conciliants des divergences irréductibles. Le Coran traduit la situation en ces termes: « Si tu viens, avec quelque *āya*, à ceux à qui l'Écriture a été donnée, ils n'adopteront point ta

ḳibla (orientation de la prière) et tu n'adopteras point leur *ḳibla*... Certes si tu suis leurs doctrines pernicieuses, après ce qui est venu à toi de science, tu seras alors parmi les injustes » (2, 145). Suit la condamnation: « Ceux à qui nous avons donné l'Écriture la connaissent comme ils connaissent leurs fils. Pourtant une fraction d'entre eux cèlent la vérité alors qu'ils savent » (2, 146).

Désormais Mahomet s'occupa à consolider son indépendance, même sur le plan politique. Il subit dans l'expédition dirigée contre les Arabes chrétiens du nord un échec humiliant à Mu'ta, en 629. Il renouvellera plus tard l'incursion, cette fois avec succès, en 630-631 ([16]). En attendant, les discussions doctrinales se poursuivaient. Un thème qui revient souvent est celui de la paternité d'Abraham à l'égard des croyants. Juifs et chrétiens revendiquaient, chaque groupe pour lui-même, l'appartenance exclusive à Abraham. Mahomet rejeta leurs prétentions et, comme dans bien d'autres cas, s'attribua à lui-même le privilège disputé, à savoir la filiation à la fois charnelle et spirituelle d'Abraham: « O Détenteurs de l'Écriture, pourquoi argumentez-vous au sujet d'Abraham, alors qu'on n'a fait descendre la Thora et l'Évangile qu'après lui ? Eh quoi ! ne raisonnez-vous pas ? » (*Coran* 3, 65). « Abraham ne fut ni juif, ni chrétien, mais fut *ḥanīf* ([17]) et soumis (*à Allah*) ; il ne fut point parmi les associateurs » (*Coran* 3, 67). Mahomet produit la même argumentation dans d'autres versets, cf. *Coran* 2, 135.140.

La conclusion du débat se résume dans le texte suivant: « En vérité, les plus liés des hommes à Abraham sont certes ses adeptes, ce Prophète et ceux qui croient. Allah est le patron des croyants » (*Coran* 3, 68). C'est pourquoi, lorsque les juifs et les chrétiens disent: « Nous sommes les fils et les aimés d'Allah » (*Coran* 5, 18), ils sont dans une erreur pernicieuse. Ce texte, qui date des dernières années de Mahomet, démontre que les chrétiens ne se sont pas laissé persuader par les invitations de Mahomet, ni par ses critiques.

([16]) Cf. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, p. 202-207 ; F. BUHL, *op. cit.*, p. 322-328, 331-332.

([17]) Ce mot signifie *adepte de la vraie religion*, cf. outre le verset cité ici, *Coran* 10, 105 ; 30,30 ; 98,5. Sur les ḥanīf et les chercheurs de Dieu au temps de Mahomet, cf. F. BUHL, *op. cit.*, p. 68-71, 96-100 ; J. HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen*, Berlin et Leipzig 1926, p. 56-59 ; J. ḤADDĀD, *op. cit.*, I, p. 141-149.

Critiques de Mahomet adressées aux chrétiens

Nous avons déjà rencontré certaines réponses de Mahomet aux prises de position de ses adversaires, les juifs, et aux résistances des chrétiens. Nous essayerons dans les lignes qui suivent d'étudier avec plus de détail les objections et les attaques que Mahomet a dirigées contre les chrétiens.

Mahomet s'en prend d'abord à l'assurance prétentieuse des chrétiens qui se prévalent d'être les adeptes de la seule vraie et bonne direction. Dans les mêmes passages, cités plus haut, qui traduisent le refus des chrétiens de croire en lui, Mahomet apporte déjà les critiques essentielles: ce que juifs et chrétiens affirment sur la valeur unique de leur religion respective tient non de la vérité, mais simplement des outrecuidances de « doctrines pernicieuses » (*Coran* 2, 120.145; cf. 5, 48). Car, à la vérité, seul l'Islam, qui reprend la foi du *ḥanīf* Abraham est la religion vraie, voulue par Allah. Nombreux sont les textes qui répètent à l'envi cette affirmation fondamentale: *Coran* 2, 138; 3, 18-19.83.85; 4, 125; 98, 5; 5, 3. Le dilemme est ainsi posé: « S'ils croient à cela même à quoi vous croyez, ils sont dans la bonne direction. S'ils s'en détournent, ils sont uniquement dans un désaccord (*avec vous*). Allah vous suffira contre eux... » (*Coran* 2, 137). Mahomet retourne donc la position. Il reprend pour son propre compte et en faveur de sa religion à lui les prétentions exclusives qu'il reprochait aux juifs et aux chrétiens. Il fera de même en les sommant de fournir leurs preuves, eux qui exigeaient de lui la démonstration de l'authenticité de sa mission: « Donnez votre démonstration, si vous êtes véridiques » (*Coran* 2, 111).

De con côté, il se fait fort de leur donner la réplique et de passer au crible de la critique certaines de leurs croyances et quelques excès du culte qu'ils vouent, par exemple, à Jésus. La discussion a trait principalement aux dogmes de la diviné du Christ et de la Trinité. L'insistance sur ces thèmes se comprend de la part du monothéiste uniciste farouche qu'était Mahomet. Assez tôt, il avait exprimé ses réserves sur la doctrine chrétienne et formulé sa prise de position fondamentale sur le sujet: « (*Jésus*) n'est qu'un serviteur auquel nous avons accordé notre faveur et que nous avons proposé en exemple aux fils d'Israël » (*Coran* 43, 59). Toutes les argumentations ultérieures illustrent, de plus en plus nettement, la même prise de position.

En 631, Mahomet accueillit une ambassade chrétienne venue

de Nadjrān, au Yaman ([18]). Les opinions se confrontèrent. Mahomet déclara encore une fois sa foi en Jésus et sa vénération pour Marie, sa mère (cf. *Coran* 3, 33-57). Les chrétiens se déclarèrent d'accord sur les points qui contiennent l'éloge de Marie et de Jésus, mais rejetèrent les attaques de Mahomet contre la divinité du Christ. Mahomet avait proclamé: « Jésus, auprès d'Allah, est à l'image d'Adam: Il l'a créé de poussière, puis a dit à son propos: 'Sois!' et il fut » (*Coran* 3, 59). Cette affirmation souleva les protestations des Nadjrānites. Alors Mahomet proposa une espèce d'ordalie: « ... Proférons exécration réciproque, en appelant la malédiction d'Allah sur les menteurs » (3, 61). Les chrétiens se récusèrent et dirent: « O Abū-Ḳāsim, il nous semble préférable de te laisser libre de professer ta religion; nous conservons pareillement notre religion... » Mahomet avança enfin les termes d'un compromis: « Dis: 'O Détenteurs de l'Écriture, venez à un terme commun entre vous et nous, (*à savoir*) que nous n'adorions qu'Allah et ne lui associions rien, (*que*) les uns et les autres nous ne prenions point de seigneurs en dehors d'Allah !' S'ils tournent les dos; dites (*-leur*): 'Attestez que nous sommes soumis (*à Allah*).' » (*Coran* 3, 64).

Cette invitation au compromis demeura elle aussi sans succès. Les chrétiens ne se résolurent point à admettre la rectitude de la foi de Mahomet. Celui-ci, pour sa part, continua à discuter avec eux pour les amener à dépouiller leur obstination, à réduire leur extravagence dans le culte rendu au Christ et à redresser leurs erreurs. Dans un contexte qui redit les plus grands éloges à l'adresse de Jésus, il inséra un avertissement: si les chrétiens ont raison de prendre le parti de Jésus, que Mahomet défend contre les attaques des juifs (*Coran* 4, 157-159), ils ont tort de sortir des limites de la bonne modération et de prendre Jésus pour Fils de Dieu et Dieu. Ce passage contraste par la douceur de son ton avec la violence des invectives lancées contre les juifs. C'est la réplique des musulmans à l'attitude amicale des chrétiens à leur égard (cf. *Coran* 5, 82). Voici le passage en question, *Coran* 4, 171: « O Détenteurs de l'Écriture, ne soyez pas excessifs en votre religion ! Ne dites sur Allah que la vérité ! Le Messie, Jésus fils de Marie, est seulement l'Apôtre d'Allah, son Verbe jeté par lui à Marie et un Esprit (*émanant*) de lui. Croyez en Allah et en

---

([18]) Sur cette ambassade, cf. ṬABARĪ, *Tafsīr*, éd. Shākir, Le Caire 1374 H., VI, p. 151-154 ; L. MASSIGNON, *La Mubāhala de Médine et l'hyperdulie de Fāṭima*, Paris 1955 ; L. GARDET, *Connaître l'Islam*, Paris 1958, p. 30-32.

ses Apôtres et ne dites point: 'Trois.' Cessez ! (*Cela*) vaut mieux pour vous. Allah n'est qu'une divinité unique. A lui ne plaise d'avoir un enfant ! Le Messie, non plus que les anges rapprochés (*du Seigneur*), n'ont trouvé indigne d'être des serviteurs d'Allah. »

Cessez ! Cet avertissement devient dans la suite plus énergique et se mêle avec le temps d'accusations de plus en plus graves. Pour assurer le triomphe total de l'Islam en Arabie, Mahomet songe lentement à neutraliser les chrétiens d'une façon définitive: l'Islam est en effet la religion qui doit prévaloir sur toute autre (*Coran* 61, 9; 48, 28). C'est pourquoi, devant les résistances des chrétiens, son ton s'élève et contient déjà, par allusions plus ou moins transparentes, les premières menaces. *Coran* 5, 77: « Dis: 'O Détenteurs de l'Écriture ! ne soyez pas excessifs en votre religion, (*professant*) une autre (*doctrine*) que la vérité. Ne suivez point les doctrines pernicieuses des gens qui, antérieurement, ont été égarés, (*qui*) en ont égaré beaucoup et (*qui*) se sont égarés loin du chemin uni !' » La menace est voilée: il faut que les chrétiens ne se laissent pas égarer par les doctrines insidieuses des incroyants. Ils savent bien ce qui est advenu aux juifs, égarés et trompeurs: ils ont été réduits, et certains parmi eux décimés et exilés. *Coran* 5, 17: « Impies ont été certes ceux qui ont dit: 'Allah est le Messie, fils de Marie.' Réponds (*-leur*): 'Qui donc peut en rien répondre d'Allah, s'il veut faire périr le Messie, fils de Marie, ainsi que sa Mère et tous ceux qui sont sur la terre ?' »

Mahomet se pose donc la question de savoir s'il n'est pas de son devoir de décimer tous ceux qui, sur la terre, sont demeurés infidèles. Entre autres aussi les chrétiens « impies »... Car Dieu peut décider de faire périr le Christ lui-même. Si Mahomet en arrive à une pareille considération, c'est que son dépit monte. Il use du langage de la sévérité contre les chrétiens excessifs, plus même, infidèles et obstinés. *Coran* 5, 72: « Ceux qui sont impies ont certes dit: 'Allah est le Messie, fils de Marie.' Or le Messie a dit: 'O fils d'Israël ! adorez Allah, mon Seigneur et le vôtre !' A quiconque donne des associés à Allah, Allah interdit le Jardin, celui-là aura le Feu comme refuge. Aux injustes point d'auxiliaires. » *Coran* 5, 75: « Le Messie, fils de Marie, n'est qu'un Apôtre avant lequel les Apôtres (*antérieurs*) ont passé. Sa mère était une sainte. Ils prenaient de la nourriture. Considère comment nous expliquions les *āya* (*aux chrétiens*) et considère comment ensuite ils s(*'en*) détournent. » *Coran* 5, 116-117: Allah au ciel demande à Jésus: « O Jésus, fils de Marie, est-ce toi qui

as dit aux hommes: 'Prenez-nous, moi et ma mère, comme divinités en dessous d'Allah !' Jésus répond: 'Gloire à toi ! Il n'est point de moi de dire ce qui n'est pas pour moi une vérité !'... Je ne leur ai dit que ce que tu m'as ordonné, à savoir: 'Adorez Allah, mon Seigneur et le vôtre!' » *Coran* 5, 73: « Impies ont été ceux qui ont dit: 'Allah est le troisième d'une triade.' Il n'est de divinité qu'une divinité unique. S'ils ne cessent point leur dit, ceux qui parmi eux sont impies seront touchés par un tourment cruel. »

La série de ces textes est suggestive. Mahomet réplique d'abord en retournant les prétentions des juifs et des chrétiens: en dépit de leurs affirmations, ils n'entreront point au Jardin; ils sont des impies, qui se détournent de la vérité qu'Allah essaye de leur expliquer. Les chrétiens ont faussé l'enseignement de leur Apôtre Jésus; de la divinité unique, ils ont fait trois dieux. Ils seront desnités au Feu, et ils seront touchés par un tourment cruel. Mais le châtiment qui les attend, les a déjà saisis: *Coran* 5, 18: « Les juifs et les chrétiens ont dit: 'Nous sommes les fils et les amis d'Allah.' » Cette jactance déplacée irrite Mahomet et excite son idignation; il réplique: « Demande(*-leur*): 'Pourquoi donc vous torture-t-il pour vos péchés ? Non... ' A Allah la royauté des cieux et de la terre et de ce qui est entre eux... » (*Coran* 5, 18). Mahomet s'emploiera à servir Allah: il établira son règne et s'efforcera d'amener les infidèles à l'Islam, ou du moins de les soumettre à la religion d'Allah.

Le châtiment promis aux infidèles et qui les atteint déjà, particulièrement ici les chrétiens, s'explique par deux raisons: d'abord, ils ont été infidèles à l'alliance conclue par Allah avec eux, ou plutôt au pacte qu'il leur a accordé. C'est la même accusation que Mahomet avait lancée auparavant contre les juifs (*Coran* 3, 187). Et, deuxième raison, les chrétiens se sont détournés de la vérité d'Allah (*Coran* 5, 75) et ont refusé obstinément de croire en Mahomet. Citons les deux textes qui présentent ces raisons: *Coran* 5, 14: « De ceux qui disent: 'Nous sommes chrétiens', nous avons reçu alliance. (*Toutefois*) ils ont oublié une partie de ce par quoi ils ont été édifiés et nous avons excité entre eux l'hostilité et la haine pour jusqu'au jour de la résurrection. » *Coran* 5, 19: « O Détenteurs de l'Écriture ! notre Apôtre est venu à vous, vous instruisant... de peur que vous ne disiez: 'Nul avertisseur, nul annonciateur n'est venu à nous.' (*Non point !*) Un annonciateur, un avertisseur est venu à vous. Allah sur toute chose est omnipotent. »

Ainsi donc la menace, d'abord implicite, devient de plus en plus transparente: c'est elle qui colorera les dernières dispositions de Mahomet à l'égard des chrétiens. En fait cette menace ne fut mise à exécution que pour des raisons d'ordre primordialement pratique, en vue de réaliser des buts sociaux, ou plus exacetement politiques. Mahomet rêvait d'assurer le triomphe absolu de l'Islam dans la péninsule arabique, de manière que les adorateurs du Dieu unique ne formassent qu'une communauté unique. Les juifs avaient déjà subi le sort qui convenait à leur hostilité et à leur duplicité. Il restait à arranger les choses de manière que les chrétiens ne jouent pas un jour le même jeu dangereux que les juifs: le meilleur moyen était évidemment de les gagner à l'Islam. C'est le sens de ces discussions où la menace s'entremêle, dans des proportions diverses, aux considérations doctrinales. En fait, les divergences doctrinales n'avaient jamais jusque-là semblé à Mahomet un motif suffisant pour justifier une lutte ouverte contre les chrétiens, ou plus généralement contre les Détenteurs de l'Écriture (cf. *Coran* 5, 66, 68, et le passage décisif avant les ordonnances de la sourate 9, à savoir 5, 44-48).

Même les juifs n'auraient pas eu à subir la guerre et la réduction, s'ils n'avaient pas eux-mêmes tramé politiquement contre l'Islam et voulu faire le jeu de ses ennemis mekkois. Mais Mahomet n'avait pas de raisons pour croire que les chrétiens eussent songé à jouer le même rôle que les juifs. Leur petit nombre ne leur prêtait pas d'importance politique particulière dans l'Arabie centrale. Néanmoins les divergences doctrinales laissaient subsister une crainte: à force d'exprimer leurs réserves à l'égard de l'Islam, les chrétiens finiraient peut-être par ébranler la foi des musulmans ou du moins par constituer un élément de discorde en Arabie. Il importait de les soumettre de façon à neutraliser définitivement leur influence possible. Le sort des chrétiens d'Arabie se trouve réglé dans la sourate 9, qui contient les dernières directives de Mahomet à ce sujet. Pour illustrer ses intentions par les faits, Mahomet conduisit lui-même une expédition victorieuse contre les Arabes chrétiens du nord, en 630-631. Il s'empara des oasis Tabūk, Dūma al-Djandal, Taymā'. Ayla (la 'Akaba d'aujourd'hui) traita avec lui: les clauses de cette première capitulation semblent avoir servi de modèle aux futurs conquérants de la Syrie dans la conculsion des traités de paix avec les peuples des territoires conquis. En même temps que Mahomet se dirigeait vers le nord, une autre armée, sous le

commandement de 'Alī et de Khālid ibn al-Walīd faisait route vers le sud, en direction de Nadjrān, au Yaman.

Pour justifier ce revirement dans ses dispositions à l'égard des chrétiens, Mahomet se mit à insister sur leurs écarts doctrinaux qui les rapprochaient si imprudemment des associateurs. Il leur reprocha également des fautes de conduite assez graves. Ainsi les chrétiens apparaîtraient non seulement comme un danger doctrinal, mais aussi comme cause de scandale social et moral. Le Coran les assimile aux juifs, *Coran* 5, 51: « O vous qui croyez, ne prenez point les juifs et les chrétiens comme affiliés: ils sont affiliés les uns des autres. Quiconque les prend comme affiliés sera un des leurs. Allah ne conduit point le peuple des injustes. » Relevons ici deux points: juifs et chrétiens sont affiliés les uns des autres, et ils sont ensemble, dans un sort commun, le peuple des injustes. Leur mauvaise conduite est la preuve de leur iniquité.

Non seulement de leur iniquité, mais aussi de leur obstination dans l'erreur. En effet ils n'arrêtent pas de blasphémer contre la vérité de Dieu: « Les juifs ont dit: ''Uzayr est fils d'Allah.' Les chrétiens ont dit: 'Le Messie est fils d'Allah.' Tel est ce qu'ils disent, de leur bouche. Ils imiment le dire de ceux qui furent infidèles antérieurement » (*Coran* 9, 30). La doctrine des chrétiens sur Jésus, fils de Marie, équivaut à introduire des divinités en dehors d'Allah (9, 31). Docteurs juifs et moines chrétiens prétendent même imposer à leurs fidèles de les prendre eux aussi pour « seigneurs » (9, 31). Ces prétentions insupportables sont le signe de leur corruption morale: « O vous qui croyez ! en vérité beaucoup de docteurs (*juifs*) et de moines mangent certes les biens des gens, au nom du faux... » (9, 34). C'est de la sorte que ceux-là mêmes qui ont inventé le monachisme dans la quête d'Allah, « ne l'ont pas observé comme il se devait » (57, 27). Ils thésaurisent, sans songer à dépenser dans le « chemin d'Allah », sans s'engager aux côtés de Mahomet pour assurer le triomphe de l'Islam, la religion d'Allah (9, 34). Les richesses qu'ils amassent serviront dans l'au-delà à marquer « leurs fronts, leurs flancs et leurs dos... » (9, 35). La présence de gens si peu recommandables est en fait une menace dirigée contre l'Islam: « Ils veulent éteindre la lumière d'Allah avec (*le souffle de*) leurs bouches, alors qu'Allah n'entend que parachever sa lumière, en dépit de l'aversion des impies » (9, 32). Ces chrétiens « écartent du chemin d'Allah » (9, 34) et s'exposent ainsi au châtiment

qui a atteint les juifs, coupables avant eux d'avoir détourné du chemin d'Allah (cf. *Coran* 5, 77).

En résumé, ils sont à la fois mauvais dans leur conduite, impies dans leur doctrine et infidèles par leur obstination dans l'erreur. Tout comme ceux qui, du temps des anciens Prophètes, furent infidèles et s'obstinèrent dans leurs erreurs, ils méritent un châtiment rapide. Le verset 9, 30, cité plus haut, achève: « Qu'Allah les combatte ! Combien ils s'écartent (*de la vérité*). » Or c'est Mahomet qui va se faire l'instrument de la vengeance divine: « ... Ceux qui... ne pratiquent point la religion de vérité, parmi ceux qui ont reçu l'Écriture, (*combattez-les*) jusqu'à ce qu'ils paient la *djizya* par contrainte et alors qu'ils sont humiliés » (9, 29). Car c'est Allah « qui a envoyé son Apôtre, avec la direction et la religion de vérité, pour la faire prévaloir sur la religion en entier, en dépit de l'aversion des associateurs » (9, 33). Mahomet fera donc en sorte que la religion de vérité, dont le triomphe est confié par Allah à ses soins, domine toute seule en Arabie. Cette tâche, il la lègue aux musulmans après lui: sur son lit de mort, il ordonne qu'il n'y ait point deux religions en Arabie ([19]).

C'est ainsi que Mahomet, d'un trait, à la fin de sa vie, a rayé toutes les expressions de bienveillance et de sympathie qu'il a répétées à l'adresse des chrétiens tout le long de sa carrière. Il a tout sacrifié à l'œuvre de l'unification religieuse de son pays et au triomphe total de l'Islam en Arabie. Ce qui compte à ses yeux, c'est que tous les obstacles soient levés et que la route soit libre devant la communauté des croyants.

II

LES CHRÉTIENS ET LES MUSULMANS APRÈS MAHOMET JUSQU'AU MILIEU DU VIIIe SIÈCLE

Lors de l'invasion par les troupes musulmanes de la Syrie et de la Palestine (638), de l'Irak et de la Perse (637-651) et de l'Égypte (638-642), l'Islam rencontra de nouveau les chrétiens, que Mahomet avait appris à connaître et dont il avait subi l'influence profonde lors de l'éveil de sa conscience religieuse. Mais les musulmans arrivaient avec d'autres dispositions que

([19]) Cf. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, p. 222-223.

celles qui habitaient Mahomet à ses débuts. C'est en conquérants, dont la marche ne rencontra aucune résistance sérieuse ([20]), c'est en guerriers dans le chemin d'Allah qu'ils se présentaient, chargés de faire prévaloir l'Islam sur toute religion.

Ils avaient retenu de Mahomet, de ses enseignements et de sa pratique, des leçons bien précises: appeler tout le monde, infidèles associateurs et Détenteurs de l'Écriture, à la foi de l'Islam. S'ils se convertissent, les accueillir comme des frères, nouveaux membres de la communauté de fidèles d'Allah. Mais s'ils s'obstinent, les réduire ou les soumettre suivant les circonstances et les conditions de leur résistance. Les chrétiens devaient donc former théoriquement, selon les déterminations du droit musulman qui seront précisés dans les traités de capitulation, une partie des peuples soumis, appelés *dhimmī*. Les *dhimmī* voyaient respecter leur foi et la liberté de leur culte, sous réserve de quelques restrictions touchant l'exercice public et les manifestations extérieures du culte. Ils jouissaient de la protection tutélaire de la communauté musulmane, par une espèce d'hospitalité durable en terre d'Islam. En retour, ils devaient contribuer à remplir le trésor de l'État en payant impôts fonciers et capitations.

Les musulmans avaient aussi appris de Mahomet à être prudents en matière religieuse et à éviter les discussions sur la religion (cf. *Coran* 16, 57; 40, 4.35.56.69; 31, 20; 22, 3.8.68). Et s'il fallait discuter, le conseil à mettre en pratique était le suivant: « Appelle au chemin de ton Seigneur par la sagesse et la belle exhortation ! Discute avec eux de la meilleure manière ! Ton seigneur connaît bien ceux qui sont égarés loin de son chemin et il connaît bien ceux qui sont dans la bonne direction » (16, 125). Ce conseil est spécialement indiqué dans le cas des Détenteurs de l'Écriture: « Ne dispute avec les Détenteurs de l'Écriture que de la meilleure manière, sauf ceux d'entre eux qui ont été injustes ! » (29, 46). En face des chrétiens, les musulmans devaient se sentir passablement informés: le Coran leur avait livré une somme de griefs doctrinaux, dirigés contre les mystères centraux de la foi chrétienne; ils n'avaient qu'à répéter les objections coraniques contre l'incarnation et la divinité du Christ, et les critiques dirigées contre la Trinité.

Nous essayerons, dans les pages qui suivent, de décrire les

([20]) Ce fait a frappé les historiens arabes : BALĀDHURĪ parle de « conquête facile », fatḥ yasīr, cf. *Futūḥ al-buldān*, éd. De Goeje, Leiden 1866, p. 116, 126.

conditions de vie faites aux chrétiens après la conquête musulmane, non point cette fois en fonction des déterminations théoriques du droit, mais dans les faits. De la sorte nous nous ferons une idée du milieu historique, de l'atmosphère dans laquelle se déroula le contact entre Islam et Christianisme. Nous rapporterons aussi certaines données relatives aux échanges doctrinaux et aux controverses religieuses qui ne manquèrent pas de se produire.

LES CHRÉTIENS, *dhimmī* DE L'ISLAM

Il importe avant tout de distinguer parmi les chrétiens ceux qui étaient de race arabe et ceux qui étaient syriens ou byzantins. Les Arabes eurent beaucoup à souffrir, car l'Islam ne supportait pas que des Arabes pussent continuer à pratiquer la religion chrétienne, tandis que Mahomet avait si clairement proclamé l'Islam religion unique de l'Arabie et des Arabes. Déjà dès les premiers temps de l'hégémonie musulmane sur l'Arabie, des communautés chrétiennes, à la foi peu solide, avaient passé à l'Islam: elles étaient établies à 'Umān et sur la côte du Golfe Persique. De même firent, sans avoir été soumises à de grosses tribulations, des fractions des tribus chrétiennes de Kalb, 'Amīla et autres. L'islamisation des autres nécessitera l'intervention des khalifes. Le sage et tolérant 'Umar lui-même tenta d'imposer aux Tanūkh et aux Taghlib de ne plus faire à l'avenir baptiser leurs enfants. L'histoire de la vaillante et fière tribu de Taghlib est sous ce rapport tragique. Son obstination dans la foi chrétienne fit dire un jour au trop zélé 'Alī: « Pour moi, je sais ce que je ferais de cette tribu chrétienne, puisqu'ils s'obstinent à faire baptiser leurs enfants: je massacrerais tous leurs guerriers et vendrais le reste comme esclaves ([21]). » C'était exactement les déclarer égaux aux païens associateurs et les promettre au même sort. Mu'āwiya, lui, ne tenta rien dans ce sens: jamais il ne lui serait venu à l'idée de recourir à la persécution ou de faire jouer la menace pour forcer les tribus chrétiennes, qui avaient été ses meilleurs auxiliaires à la guerre, à embrasser malgré elles l'Islam. Mais la recommandation faite par 'Umar au gouverneur du djund de Ḥimṣ, Ziyād ibn Djarīr, demeurait valide et les

---

([21]) Cité d'après Balādhurī par H. LAMMENS, « Le chantre des Omiades », dans *Journal Asiatique* (1894), p. 98. Pour toute cette partie, cf. J. NASRALLAH, *Saint Jean de Damas*, Harissa (Liban) 1950, p. 19-55.

successeurs de Mu'āwiya entreprirent de la mettre à exécution. 'Umar avait prescrit d'user de sévérité à l'égard de Taghlib: « Elle est arabe et ne peut par conséquent professer le Christianisme ([22]). » Le khalife 'Abd al-Malik fermera les yeux tant que les relations avec les Byzantins ne lui causèrent pas d'inquiétudes. A la reprise des hostilités, en 699, il fit peser sa colère sur Taghlib et fit exécuter un de ses chefs, Ma'azz ([23]). Son successeur Walīd s'en prit directement au grand shaykh de Taghlib, en 711: Sham'ala confessa courageusement sa foi au milieu des tourments ([24]). Après tant de persécutions obstinées, Taghlib sentit faiblir sa fierté ([25]).

Le sort des tribus arabes demeurées encore partiellement chrétiennes fut définitivement réglé sous les 'Abbāsides.

Si le sort des chrétiens arabes fut particulièrement dur, celui des chrétiens syriens ou byzantins, habitants des villes, était normalement réglé par leur condition de *dhimmī*. Cette condition les établissait dans un état d'infériorité religieuse, sociale et politique en face des musulmans, membres de la communauté des croyants et jouissant seuls des pleins droits de citoyens. La protection accordée aux *dhimmī* par les musulmans pouvait, selon les circonstances les plus diverses, changer de couleur et de ton. Le besoin de l'aide chrétienne dans l'administration du nouvel État, les avatars de la situation militaire sur la frontière byzantine, l'humeur du khalife régnant, enfin les influences diverses qui s'exerçaient à la cour en sens opposés, tous ces facteurs intervenaient, dans des mesures diverses, pour donner son visage propre au gouvernement de chaque prince, voire à telle période de son règne.

Mu'āwiya (661-680), qui installa la dynastie des Umayyades à Damas, donna l'exemple admirable d'une politique fondée sur

---

([22]) Cf. BALĀDHURĪ, *op. cit.*, p. 182.

([23]) Le frère du khalife, Muḥammad, fit lui aussi du zèle et prsécuta les chrétiens. « Il fit périr Mu'īd, chef arabe des Tha'labites, qui refusa de se convertir à l'Islam. » Cf. R. DUVAL, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse, jusqu'à la première croisade*, Paris 1892, p. 257.

([24]) Cf. BARHEBRAEUS, *Chronicon syriacum*, éd. et trad. latine Abbeloos et Lamy, 3 vol., Louvain 1872-1877, t. I, p. 121 ; MICHEL LE SYRIEN, *Chronique universelle*, éd. et trad. fr. Chabot, 4 vol., Paris 1899-1910, t. II, p. 481-482.

([25]) Cette puissante tribu avait toujours refusé de payer la capitation imposée aux *dhimmī* de l'Islam. Le khalife 'Umar s'était contenté de percevoir d'elle une double zakā, ou aumône légale dont les croyants musulmans doivent s'acquitter. Cf. BALĀDHURĪ, *op. cit.*, p. 75, 181.

la tolérance religieuse bien comprise, qui encourageait la collaboration fructueuse entre les divers citoyens. Il avait éprouvé combien l'alliance des chrétiens lui avait été précieuse et combien encore la collaboration des fonctionnaires chrétiens lui était indispensable dans l'administration des affaires de l'État. « Sa politique, écrit de lui Mas'ūdī, son extrême générosité envers ses sujets, les faveurs, les bienfaits dont il les accabla, captèrent leur sympathie et séduisirent leurs cœurs ([26]). » Ailleurs, le même auteur loue « sa mansuétude, la sûreté de son gouvernement, ses sages tempéraments, l'habileté avec laquelle il maniait les hommes selon leur rang, sa cordialité et les égards qu'il leur témoignait d'après leur position sociale ([27]) ». Le grand khalife umayyade se laissait volontiers conseiller par les chrétiens. Son entourage à la cour et dans l'intimité du cercle familial était formé de préférence de chrétiens yamanites. Il avait pris en mariage une femme chrétienne de la tribu de Kalb. Yazīd, son fils, est demeuré célèbre pour ses sympathies ouvertement chrétiennes. Il semble même que le protocole de la cour du khalife ait accordé le premier rang après les princes de la famille régnante aux chefs des alliés chrétiens. Toute cette première période du règne des Umayyades fut pour les chrétiens une période de tranquillité et de tolérance bienfaisante. Leur loyauté et leurs fidèles services rendus à l'État venaient donner la réplique à ces bons traitements.

L'exemple de Mu'āwiya fut généralement suivi. 'Abd al-Malik (685-705) lui-même, qui reçut son éducation religieuse à Médine sous la conduite d'austères maîtres de la Loi, emboîta le pas. Même quand il adressait aux chrétiens des appels à l'Islam, il se gardait, dans les débuts, de recourir à la violence. L'influence des chrétiens à la cour le détourna plus d'une fois de porter atteinte aux libertés chrétiennes, d'endommager par exemple les édifices du culte ([28]), fût-ce au profit d'une mosquée en chantier à la Mekke (en 693) ([29]). C'est lui qui fit du chrétien al-Akhṭal le poète officiel de la cour.

Mais les difficultés reprirent à la frontière byzantine, en 699. 'Abd al-Malik fit alors sentir aux chrétiens sa mauvaise humeur. Il entreprit d'arabiser l'administration et commença à introduire

---

([26]) MAS'ŪDĪ, *Murūdj al-dhahab*, éd. Barbier de Meynard, Paris 1869, t. V, p. 89.

([27]) ID., *op. cit.*, t. V, p. 78-79.

([28]) Cf. CAETANI, *Chronographia islamica*, t. IV, p. 773.

([29]) Cf. CAETANI, *op. cit.*, t. IV, p. 881. On trouvera là toute référence utile.

dans les charges de l'État des musulmans à la place des fonctionnaires chrétiens. L'influence des docteurs rigides de Médine reprit le dessus. Le frère du khalife, Muḥammad, gouverneur de la Mésopotamie, de l'Arménie et de l'Afghanistan, outre ses sévices contre les Arabes chrétiens, dirigea son zèle contre les Arméniens. Le terrible gouverneur de l'Irak, al-Ḥadjjādj, mena de son côté contre les chrétiens une politique de vexations. C'est de cette période que date le massacre des chefs arméniens qui refusèrent de passer à l'Islam: ils furent brûlés, en 699-700, dans l'église où ils étaient rassemblés ([30]). Anastase, fils d'André, notable d'Édesse, fut exécuté ([31]). Les élections d'évêques furent interdites: de ce fait, l'Eglise d'Arménie fut privée de pasteur durant 18 ans. En Égypte aussi, les chrétiens eurent à subir la colère des gouverneurs ([32]). En Syrie, 'Abd al-Malik lui-même ne se relâchait pas de sa sévérité. Après lui, Walīd (705-715) poursuivit le régime des vexations. Il expédia une puissante armée contre Byzance, ravagea les provinces de l'Asie-Mineure jusqu'aux côtes de la Mer Noire. Il fit des prisonniers et ordonna de les exécuter. Il écarta du service public de nombreux chrétiens; d'autres supportèrent courageusement le martyre ([33]). Même la basilique de S. Jean à Damas, dont la possession était reconnue aux chrétiens par la capitulation de 635, fut convertie en mosquée ([34]).

Malgré tous ces faits, le règne des Umayyades jusqu'à l'avènement du khalife 'Umar II (717-720) présente en général l'aspect d'une période plutôt paisible. Les événements mentionnés plus haut semblent n'avoir été que des explosions sporadiques de

---

([30]) Cf. P. PEETERS, « La Passion de S. Pierre de Capitolias », dans *Analecta Bollandiana* 57 (1939), p. 330.

([31]) Cf. R. DUVAL, *op. cit.*, p. 257.

([32]) Cf. IBN AL-MUKAFFA', *History of the Patriarchs of Alexandria*, éd. et trad. angl. Evetts, *Patr. Or.*, t. V, p. 67 et ss.

([33]) C'est lui qui prononça la sentence de mort contre le martyr Pierre de Capitolias, lequel d'ailleurs fit tout pour attirer sur lui la colère et le ressentiment des musulmans : il multipliait ses provocations publiques et ses attaques contre l'Islam. Cf. l'article cité plus haut de P. PEETERS dans *Anal. Boll.* 57 (1939), p. 299-333. Sur la mort d'autres martyrs, cf. H. ZAYAT, « Les martyrs chrétiens de l'Islam » (arabe), dans *al-Mashrik*, 36 (Beyrouth 1938), p. 463-465.

([34]) Cf. CAETANI, *Chronographia islamica*, t. IV, p. 1064. Lire aussi H. LAMMENS, « Le caliphe Walid et le partage de la mosquée des Omayyades à Damas », dans ses *Etudes sur le siècle des Omayyades*, Beyrouth 1930, p. 269-304.

fanatisme personnel ou une sorte de représailles contre l'hostilité byzantine.

'Umar II, lui, inaugura une ère de sévérité contre les chrétiens. Il dépêcha une puissante flotte pour aider l'armée de terre dirigée contre Constantinople. Il fit même mettre le siège autour de la capitale de l'Empire. Mais ce siège, qui dura un an (15 août 717 - 15 août 718), s'acheva en une débâcle honteuse. Le khalife se vengea en édictant contre les chrétiens vivant sous sa domination une série de mesures pour le moins sévères. Il vida l'administration des fonctionnaires chrétiens. Il entendit régler la situation des chrétiens selon les normes strictes de leur condition de *dhimmī*. Il prêtait volontiers l'oreille aux exigences peu bienveillantes des théologiens étroits et chicaneurs de Médine. Si sa fidélité stricte aux accords l'amenait parfois à restituer aux chrétiens certains de leurs droits lésés par ses prédécesseurs, son zèle avait en général besoin d'être rappelé à l'ordre et à la mesure. Ses appels adressés aux chrétiens empruntaient des formes qui tenaient du fanatisme: pour encourager, par exemple, la conversion à l'Islam, il exempta les renégats de la capitation ([35]). La résistance des chrétiens et leur fidélité à leur foi leur coûtèrent des privations et bien des souffrances. Il y eut même de nombreux martyrs ([36]).

Yazīd II (720-724) adopta la même politique. Son emportement alla jusqu'à édicter des mesures iconoclastes et à violer l'immunité fiscale des monastères et des églises, immunité reconnue par les capitulations conclues lors de la conquête. Des mesures draconiennes étaient prévues pour punir toute résistance: emprisonnement, torture même à l'huile bouillante, exposition au pilori ([37]). Mais ce régime odieux ne dura pas longtemps: à la mort de Yazīd II, son frère Hishām (724-743) reprit, pour la durée de son long khalifat, la politique de tolérance des premiers Umayyades.

Nous avons brossé un tableau rapide de cette période du khalifat umayyade: sur une durée de près de cent ans, les chrétiens

---

([35]) Cf. MICHEL LE SYRIEN, *op. cit.*, t. II, p. 489 ; THÉOPHANE, *Chronographie*, ann. 6210. Voir CAETANI, *Chronographia islamica*, t. IV, p. 1243.

([36]) THÉOPHANE, *ibid.*, écrit : « Il fit beaucoup de martyrs. » Sur les vexations infligées aux chrétiens sous 'Umar II, lire H. ZAYAT, « Signes distinctifs des chrétiens et des juifs en Islam » (arabe), dans *al-Mashrik* 43 (1949), p. 161-251.

([37]) LAMMENS, *La Syrie*, t. I, p. 115, cite *Usd al-ghāba*, II, p. 86. C'est sous le règne de Yazīd II, en 723, qu'eut lieu le martyre des 60 pèlerins venus d'Amorium en Palestine, cf. leur *Passion* dans *Acta Sanctorum*, Oct. IX, Paris et Rome 1869, p. 360-362.

n'eurent à souffrir, et encore d'une façon intermittente, que durant une trentaine d'années. L'on peut donc conclure qu'en général la vie ne leur fut pas rendue intolérable. Ajoutons que, dans la vie pratique de chaque jour, où les relations quotidiennes mêlaient les adeptes des religions diverses, il y avait possibilité de nouer des amitiés personnelles qui tempéraient la rigueur des ordonnances officielles. A condition d'user de prudence et d'une certaine réserve dans le domaine religieux, de manière à ne pas blesser la susceptibilité des vainqueurs, les chrétiens étaient sûrs, la plupart du temps, de ne pas être inquiétés.

Mais cette prudence en matière religieuse devait faire face à de grosses difficultés. D'abord les contacts fréquents amenaient musulmans et chrétiens à échanger certaines idées sur le problème religieux. L'Oriental discute volontiers de religion. Or le vainqueur musulman se sentait doublement supérieur en face du chrétien: d'abord en considération de sa qualité de vainqueur, ensuite en vertu de l'excellence, à ses yeux, de l'Islam, dernière expression de la religion d'Allah. Il avait donc toutes les raisons pour vouloir entamer avec les chrétiens des conversations religieuses et, à leur occasion, leur adresser l'appel traditionnel à embrasser l'Islam. Les *Opuscules* d'Abū-Ḳurra, que nous étudierons plus loin, livrent encore dans leur rédaction actuelle des traits qui trahissent de telles dispositions. Le chrétien devait user d'habileté et de circonspection. A cette condition, il pouvait défendre sa foi et opposer aux attaques musulmanes des répliques au ton modéré. Outre les échanges privés, les chrétiens devaient compter aussi avec les interventions officielles des khalifes. Dans ce cas, la situation devenait plus délicate. Les appels officiels à l'Islam constituaient naturellement une espèce de pression morale contre laquelle il importait de s'armer. Les chrétiens durent donc assez tôt se préoccuper de la défense de leur foi.

Mais si la liberté de la discussion religieuse était relativement grande tant qu'il s'agissait de la défense de la religion chrétienne, elle disparaissait pratiquement quand la discussion portait sur l'Islam lui-même. Il fallait alors user de la prudence la plus avisée. Autant les musulmans se permettaient librement de critiquer le Christianisme, autant ils étaient susceptibles et faciles à la colère quand il s'agissait de leur propre religion. Les chrétiens ne devaient pas entreprendre de démarches positives en vue d'enrayer la vague de défections dans leurs rangs; ils ne devaient pas se permettre d'exprimer leurs convictions relativement à la valeur de l'Islam. Et si certains le faisaient, cela n'allait

jamais sans risques; et si les déclarations étaient faites en public, les risques devenaient des dangers fort sérieux. Maint personnage eut à éprouver ce qu'une telle audace pouvait entraîner. Le catholicos nestorien Ananjésus, venu présenter ses hommages au khalife 'Abd al-Malik en Irak, fut soudainement sommé par celui-ci de déclarer ce qu'il pensait de l'Islam. « C'est un État politique fondé par le glaive, répondit sans ambages le catholicos, et non une religion confirmée par des miracles, comme la religion chrétienne et celle de Moïse. » Cette critique publique de l'Islam irrita 'Abd al-Malik, qui ordonna de couper la langue au téméraire. Des personnages influents de la cour intervinrent à temps pour empêcher l'exécution de l'ordre ([38]). Rappelons le sort de S. Pierre de Capitolias, dont les prédications publiques et les condamnations intempestives de l'Islam appelèrent la colère des musulmans et la sentence de mort prononcée contre lui par le khalife Walīd I. D'autres ont subi le martyre pour avoir défendu leur nouvelle foi, après leur conversion de l'Islam au Christianisme. Citons le cas d'un jeune prince, dont le père fut tué dans le massacre des Arméniens que nous avons mentionné plus haut (sous 'Abd al-Malik): le jeune enfant fut élevé dans l'Islam; mais, devenu plus grand, il confessa la religion de ses pères et fut exécuté le 17 mars 737 ([39]). De même Ḳays ibn Rabī', musulman converti au Christianisme et devenu moine, trouva le même sort: il fut reconnu par ses anciens coreligionnaires et exécuté à Ramla, en Palestine ([40]).

Mais toutes les discussions religieuses ne provoquèrent pas toujours d'aussi tragiques conséquences. Nous citerons ci-après quelques-unes de ces controverses dont il nous est resté des traces dans les chroniques ou même des versions littéraires.

TÉMOINS DU DIALOGUE ISLAMO-CHRÉTIEN

Les témoins les plus anciens du dialogue religieux islamo-chrétien ont été rédigés par des chrétiens. La littérature musulmane correspondante n'apparaîtra que bien plus tard, au IXe siècle seulement. Nous n'avons pas l'intention ici d'esquisser l'histoire de ce dialogue. L'état actuel des recherches, celui surtout des éditions de textes, ne permet pas de mener cette entreprise avec

([38]) Cf. H. LAMMENS, « Le chantre des Omiades », p. 240.
([39]) Cf. P. PEETERS, « La Passion de S. Pierre de Capitolias », p. 330-333.
([40]) Cf. J. HAJJAR, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris 1962, p. 100.

des chances probables de succès. De l'immense littérature que comporte le sujet, littérature écrite en langues syriaque, arabe et grecque, nous nous intéressons, pour notre part, exclusivement aux textes grecs relatifs à l'Islam. Mais bien avant la rédaction du premier texte grec qui nous soit connu, des controverses avaient eu lieu, dont le compte rendu fut rédigé d'abord en syriaque et traduit par la suite en arabe. D'autres opuscules furent écrits par leurs auteurs à l'intention des chrétiens pour les éclairer sur la valeur respective du Christianisme et de l'Islam. Mentionnons certains textes.

F. NAU a publié, avec introduction et traduction, le texte de la *Lettre de Mar Jean, patriarche, au sujet d'une colloque qu'il eut avec l'émir des Agaréniens* (41). La *Lettre* est rédigée en langue syriaque et adressée par le patriarche jacobite d'Antioche, Jean I (635-648) aux chrétiens de Mésopotamie. C'est le compte rendu d'un entretien engagé entre lui et le « général émir » des Arabes, le dimanche 9 mai. Nau a cru devoir identifier le partenaire du patriarche avec le conquérant de l'Égypte 'Amr ibn al-'Āṣ, et placer l'entretien en 639. Lammens (42) pense, au contraire, que le colloque doit avoir eu lieu plutôt en 644 entre le patriarche et le gouverneur du djund de Ḥimṣ à cette date, Sa'īd ibn 'Āmir.

Nau mentionne également un autre dialogue entre 'Amr ibn al-'Āṣ et le patriarche des jacobites égyptiens, Benjamin d'Alexandrie. L'entretien aurait eu lieu en 643 (43). Le moine nestorien Abraham, du monastère de Beit-Halé (situé autrefois non loin de Mossoul et appelé communément par les Arabes Dayr al-Ṭīn, monastère de la boue), composa vers 670 un opuscule contenant une discussion polémique entre un chrétien et un musulman (44). Le patriarche jacobite Athanase de Balad (684-687) écrivit une lettre encyclique sur les rapports des chrétiens et des musulmans (45). Dans un papyrus arabe de la collection de Heidelberg

---

(41) Dans *Journal Asiatique* 11 (1915), p. 225-267.

(42) LAMMENS, « Un colloque entre le patriarche jacobite Jean Ier et 'Amr ibn al-'Āṣi », dans *Journal Asiatique* (1919), p. 97 et ss. L'article a été réédité dans *Etudes sur le siècle des Omayyades*, p. 13-25, du même auteur.

(43) Cf. NAU, *loc. cit.*, p. 231.

(44) Cf. NAU, art. *Abraham* n. 20, dans *Dict. d'Hist. et de Géogr. Ecclés.*, col. 166.

(45) Cf. R. DUVAL, *Littérature syriaque*, Paris 1899, p. 378.

est conservé le texte d'une controverse islamo-chrétienne qui remonte au début du VIIIe siècle ([46]).

On connaît aussi un texte qui relate une discussion tenue par Ibrāhīm al-Ṭabarānī ([47]). Une version de ce texte donne comme partenaire à Ibrāhīm le khalife 'Abd al-Malik (685-705). Mais une autre version fait du controversiste le moine melkite Abraham de Tibériade; son partenaire musulman est l'émir 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd al-Malik: ce qui reporte la date de l'entretien vers l'an 800. Vollers ([48]) a prouvé que ce prétendu dialogue de Jérusalem n'est qu'une fiction littéraire, rédigée vers le milieu du IXe siècle (pas avant 850) par un auteur originaire vraisemblablement d'Irak. On parle de même d'un traité perdu sur l'Islam de Pierre de Damas. Or il semble que ce Pierre de Damas n'ait pas existé. Peeters l'identife avec S. Pierre de Capitolias, dont nous avons parlé plus haut ([49]). Sur la pensée de ce dernier relativement à l'Islam, nous renvoyons à notre chapitre consacré à l'œuvre de S. Jean Damascène: la *Passion de S. Pierre de Capitolias* est en effet, à tort ou à raison, attribuée au Docteur de Damas.

Mais nous n'avons pas le dessein de suivre l'histoire de cette littérature, telle que les textes syriaques ou arabes nous la présentent ([50]). Nous limitons notre intérêt dans le présent ouvrage à l'étude des textes grecs relatifs à l'Islam.

([46]) Cf. E. FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter*, p. 1.

([47]) Pour toute information utile sur ce texte, cf. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, coll. *Studi e Testi* 133, Cité du Vatican 1947, p. 28-30.

([48]) K. VOLLERS, « Das Religionsgespräch von Jerusalem (um 800) aus dem Arabischen übersetzt », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 29 (1908), p. 29-71, 197-221.

([49]) PEETERS, *art. cit.*, p. 319-329.

([50]) On pourra trouver des informations intéressantes sur le sujet dans les ouvrages sur la *Littérature syriaque* de DUVAL, CHABOT, BAUMSTARK et ORTIZ DE URBINA, et, pour la littérature chrétienne, dans l'ouvrage cité de G. GRAF, *Geschichte der christlichen Literatur*, II. Sur la polémique musulmane contre le Christianisme, lire E. FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter*, lequel utilise les études suivantes : M. STEINSCHNEIDER, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, Leipzig 1877 ; I. GOLDZIHER, « Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitāb », dans *ZDMG* 32 (1878), p. 341-387 ; A. PALMIERI, *Die Polemik des Islam* (trad. allem. par Holzer), Salzburg 1902. Il conviendra d'ajouter à ces titres certaines contributions plus récentes que nous ne saurions mentionner ici.

III

TEXTES GRECS RELATIFS A L'ISLAM

Étudier tous les textes écrits en grec qui ont trait à l'Islam déborderait les limites fixées à notre travail. Nous nous intéressons principalement aux prises de position doctrinales en face de la religion musulmane. Nous n'aurons donc pas à nous préoccuper des nombreuses pages où les annalistes ont consigné les détails de l'histoire politique et militaire de Byzance dans ses rapports avec les khalifes de Damas et de Bagdad, ni des *Passions* où les hagiographes ont relaté le martyre de chrétiens exécutés en terre d'Islam. Nous pensons toutefois qu'il y aurait dans ces pages une ample moisson à glaner : fragments, réflexions, renseignements divers qui ont exercé une influence indirecte sur la formation de l'opinion théologique byzantine relativement à l'Islam. Mais nous avons mieux. Il y a des textes écrits par des apologistes et des polémistes et destinés à livrer la pensée de leurs auteurs, leur réaction et leur jugement, sur l'Islam en tant que religion. Ce sont ces texte-là qui retiendront au premier chef notre attention.

Nous ne croyons pas avoir lu tous les exposés qu'il convient de ranger dans cette catégorie. D'abord pour la simple raison que nombre d'entre eux attendent encore le labeur d'éditeurs éventuels. Certains de ces écrits mériteraient certes d'être étudiés avec soin. Outre les inédits, nous ne serions pas surpris d'avoir négligé ici ou là un fragment déjà publié mais de moindre importance. Nous avons préféré concentrer nos efforts sur les textes principaux, ceux qui semblent avoir déterminé le ton du dialogue islamo-chrétien.

La plupart de ces textes sont reproduits dans la *Patrologie grecque* de Migne ([51]). Nous les répartirons en deux groupes : — Les textes du premier groupe s'échelonnent sur la période qui va du VIIIe au XIIIe siècle. — Ceux du deuxième groupe comprennent les écrits rédigés dans la période qui va du XIVe au XVIe siècle.

Cette division se justifie du double point de vue historique et littéraire. Au début du XIVe siècle paraît un ouvrage latin sur

---

([51]) Les écrits publiés ailleurs sont rares. On trouvera à la suite de cette introduction une liste des textes analysés ici, avec les références utiles.

l'Islam écrit par le dominicain florentin Ricoldo da Monte Croce. Pour composer sa *Réfutation du Coran*, Ricoldo s'était donné la peine d'entreprendre un voyage d'information à Bagdad. Il put dans la capitale du khalifat réunir une documentation précise sur l'histoire du texte coranique, relever des versets divers pour appuyer sa polémique contre la mission de Mahomet et la vérité de l'Islam (52). A part le fait qu'il présentait des expériences vécues, l'ouvrage reprenait, pour le fond, des thèses identiques à celles que soutenaient depuis des siècles les polémistes byzantins. L'ouvrage de Ricoldo fut apprécié à Byzance, il exerça en particulier sur Jean Cantacuzène une influence que celui-ci reconnaît expressément (53). A son tour, Manuel II Paléologue loue les mérites de l'œuvre de son grand-père maternel, Cantacuzène (54). Il ne dit pas avoir emprunté à Rocildo directement, mais certains détails sont passés dans ses *Entretiens* par le biais justement de Cantacuzène (55). L'influence de Ricoldo ne détermina certes pas un bouleversement dans le jugement des Byzantins sur l'Islam, mais désormais la littérature byzantine relative à l'Islam ne peut plus être considérée comme absolument originale.

D'autre part, dans leurs relations politiques avec les musulmans, les Byzantins adoptent une attitude plus conciliante que celle de leurs devanciers des siècles précédents. L'on passe au XIVe siècle de l'hostilité ouverte et systématique à la recherche du compromis. La pression des troupes musulmanes fait craindre à Byzance le pire, et les empereurs cherchent à conjurer le sort

---

(52) L'original latin de la *Réfutation* a paru en premier édition à Séville en 1500. On peut trouver dans les manuscrits suivants : *Par. lat. 4230* de la Bibliothèque Nationale, Paris, et *Royal 13, E. IX* du British Museum, London. Démétrios Cydonès exécuta de l'ouvrage une traduction grecque, que l'on peut lire avec la retraduction latine dans *PG* 154, 1037-1152. — Sur le voyage de Ricoldo à Bagdad, cf. son livre *Intinerarium*, dans J. C. M. LAURENT, *Peregrinatores medii aevi quatuor*, Leipzig 1864 ; U. MONNERET DE VILLARD, *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate Ricoldo da Montecroce*, Rome 1948.

(53) CANTACUZÈNE, *Discours* I, 4: *PG* 154, 601 C.

(54) MANUEL PALÉOLOGUE, *Entretiens, Prologue*, 1 : *PG* 156, 129 B.

(55) Manuel avait néanmoins reçu de son ancien précepteur Démétrios Cydonès un exemplaire de la traduction que ce dernier avait faite de l'ouvrage de Ricoldo. Cela se passa en 1385/6. Les *Entretiens* de Manuel ne furent rédigés qu'après 1391. Cf. sur cette question les réflexions que nous faisons dans notre *Manuel II Paléologue, Entretiens avec un musulman* (*7e Controverse*), coll. *Sources Chrétiennes* 115, Paris 1966, p. 16-17.

et à tenir loin de la capitale les ambitions conquérantes des musulmans. Ce changement dans la politique se reflète dans la littérature: le ton du dialogue avec l'Islam s'adoucit, devient moins agressif, tout comme la politique perd ses illusions et essaye non plus de lutter de front mais de composer avec l'adversaire.

Le plan général de notre étude complète se présente donc comme suit:

Première période:	I. Textes et Auteurs (VIIIe-XIIIe siècle).
	II. Polémique byzantine contre l'slam.
	III. Apologétique byzantine contre l'Islam.
Deuxième période:	IV. Textes et Auteurs (XIIIe-XVIe siècle).
Et pour conclure:	V. Fragments divers. Écrits inédits. Conclusion générale: Méthode pratiquée par les auteurs byzantins dans leur étude de l'Islam. Bibliographie générale. Divers index.

Les observations qui suivent ne concernent plus que le contenu du présent ouvrage: Textes et Auteurs (VIIIe-XIIIe siècle). Dans notre étude de ces textes, nous fournirons sur les auteurs certaines indications biographiques. Nous ne mentionnerons leurs diverses œuvres que dans la mesure où cela nous aide à situer et à comprendre les textes qu'ils ont consacrés à l'Islam. De ces textes eux-mêmes nous donnerons une analyse détaillé. Nous disons bien détaillée. Que la brièveté de certaines analyses ne trompe pas le lecteur. Il y a en effet des écrits, comme le chapitre de Jean Damascène, dont la célébrité n'a aucun rapport avec leur longueur. Lorsque nous nous contentons de résumer rapidement des chapitres ou certaines parties d'un ouvrage, nous le signalerons à chaque fois.

Au fur et à mesure que l'analyse sera faite, nous indiquerons les références utiles au texte. Nos références renvoient toujours, sauf indications contraires expresses, aux colonnes grecques de la *PG*, et non point à la traduction latine. Cette traduction n'est pas toujours fidèle. Dans plus d'un cas — et le plus typique est celui de la traduction de l'ouvrage de Barthélemy, *Réfutation d'un Agarène* — elle se présente comme une sorte de paraphrase assez peu précise. Notre commentaire du contenu des textes

est, dans ce volume, intentionnellement sobre. Nous avons préféré remettre à l'étude consacrée aux thèmes polémiques et apologétiques les commentaires abondants qui doivent faciliter la compréhension profonde des textes analysés ici.

Un dernier mot: la bibliographie est réduite dans ce volume à de simples indications destinées à orienter les consultations du lecteur ([56]). La bibliographie détaillée trouvera place dans le dernier des cinq volumes que comprendra notre étude complète.

([56]) Outre la liste bibliographique reproduite à la fin de l'ouvrage, on se reportera aux études suivantes, où l'on pourra glaner bien des détails :

K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e éd., München 1897 ; A. PALMIERI, « Il Corano. I polemisti dell'Oriente e l'Islam », dans *Bessarione* 8 (1900), p. 609-641 ; ID., « La polemica dell'Islam a Costantinopoli », dans *Bessarione* 8 (1900), p. 145-161 ; ID., *Die Polemik des Islam*, Salzburg 1902. W. A. SHEDD, *Islam and the Oriental Churches*, Philadelphia 1904 ; C. GÜTERBOCK, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*, Berlin 1912 ; A. PALMIERI, art. *Coran*, III, « Polémique chrétienne contre le Coran », dans *Dict. de Théol. Cath.* III, 2 (Paris 1923), col. 1835-1837 (en Orient) ; F. W. HASLUCK, *Christianity and the Islam under the Sultans*, Oxford 1929 ; W. EICHNER, « Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern », dans *Der Islam* 23 (1936), p. 133-162, 197-244 ; H. BECK, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, coll. *Or Chr. Anal.*, 114, Rome 1937 ; S. LATOR, *Cristianesimo e Islamismo*, Brescia 1949 ; G. VISMAKA, *Bizanzio e l'Islam*, Milano 1950 ; H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959 ; *E. Δ. Σδρακᾶς, Ἡ κατὰ τοῦ Ἰσλὰμ πολεμικὴ τῶν βυζαντινῶν θεολόγων*, Salonique 1961 ; John MEYENDORF, « Byzantine views of Islam », dans *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), p. 115-132 ; Erich TRAPP, *Manuel II. Palailogos. Dialogue mit einem « Perser »*, Wien 1966, p. 14*-95*. — Voir aussi les études encore inédites d'A. ABEL, *La lettre sur la religion de 'Abd al-Masīḥ b. Isḥāq al-Kindī et la polémique isloma-chrétienne*, Bruxelles-Paris 1930-1937 ; ID., « Les caractères historiques et dogmatiques de la polémique isloma-chrétienne du VIIe au XIIIe s. », *communication* (polycopiée) *au IXe Congrès International des Sciences Historiques*, Paris 1950.

TEXTES

(VIIIe-XIIIe siècle)

JEAN DAMASCÈNE, *De Haeresibus, chap. 101*, dans *Patrologie grecque*, édit. Migne (= *PG*) 94, 764-773.
—, *Passion de S. Pierre de Capitolias*, dans *Analecta Bollandiana* 57 (1939), p. 299-333, où PEETERS donne le résumé du contenu de la *Passion*, accompagné de considérations diverses.
—, *Fragment sur les drgaons :* PG 94, 1600-1601.
—, *Fragment sur les fées : PG* 94, 1604.

Controverse entre un sarrasin et un chrétien : PG 94, 1585-1596, et *PG* 96, 1336-1348.

THÉODORE ABU-ḲURRA, *Opuscules* : N° 18 : *PG* 94, 1596-1597 ; — les autres dans *PG* 97, 1492-1596 *passim*. Cf. pour le détail le chapitre consacré à l'auteur.

THÉOPHANE LE CONFESSEUR, *Chronographie*, ann. 6121 : *PG* 108, 684-689.

NICÉTAS DE BYZANCE, *Exposé... et Réponse* : *PG* 105, 808-821.
—, *Réponse et Réfutation* : *PG* 105, 821-841.
—, *Réfutation du Coran* : *PG* 105, 669-805.

ÉVODE, *Passion des 42 martyrs d'Amorium ; Acta Sanctorum*, Bollandistes, mars I, Venise 1735 : texte grec, p. 887 a - 893 a ; trad. latine, p. 460 b - 466 b.

GEORGES HAMARTOLOS, *Chronique* 235 : *PG* 110, 864-873.

Rituel d'abjuration des musulmans : *PG* 140, 124-136. Cf. édition partielle par MONTET, dans *Revue de l'Histoire des Religions* 53 (1906), p. 145-163.

Anonyme: *Contre Mahomet*: *PG* 104, 1448-1457.

LÉON, *Epître à 'Umar...* : version latine, *PG* 107, 315-324 ; version arménienne, en trad. anglaise par JEFFERY, dans *The Harvard Theological Review* 37 (1944), p. 281-330.

Lettre à l'Emir de Damas, texte grec éd. Karlin-Hayter dans *Byzantion* 29-30 (1959-1960), p. 293-302; — trad. française par A. ABEL, dans *Byzantion* 24 (1954), p. 355-370.

EUTHYME ZIGABÈNE, *Panoplie dogmatique, chap. 28:* Contre les sarrasins: *PG* 130, 1332-1361.

NICÉTAS CHONIATE, *Trésor de la foi orthodoxe, chap. 20:* De la religion des Agarènes: *PG* 140, 105-121.

BARTHÉLEMY D'ÉDESSE, *Réfutation d'un Agarène: PG* 104, 1384-1448.

EUTHYME LE MOINE, *Controverse sur la foi: PG* 131, 20-37.

On trouve aussi dans *PG* deux autres textes rapportés à la période qui nous occupe:

GRÉGOIRE LE DÉCAPOLITE, *Récit de la conversion d'un sarrasin: PG* 100, 1201-1212.

SAMONAS DE GAZA, *Controverse sur l'Eucharistie, avec Aḥmad le sarrasin: PG* 120, 821-832.

Le récit attribué au Décapolite, outre qu'il appartient au genre hagiographique et donc ne fait pas partie des textes qui nous intéressent directement ici, doit être daté du XIVe siècle environ. Cf. H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, p. 579.

Le texte attribué à Samonas de Gaza est également un faux: M. Jugie a démontré qu'il fallait le dater du XVe ou XVIe siècle et le considérer comme une habile fabrication du célèbre copiste Constantin Palaeocappa, cf. M. JUGIE, « Une nouvelle invention au compte de Constantin Palaeocappa: Samonas de Gaza et son dialogue sur l'Eucharistie », dans *Miscellanea Giovanni Mercati*, III: *Letteratura e storia bizantina*, coll. *Studi e Testi* 123, Vatican 1946, p. 342-359.

CHAPITRE PREMIER

SAINT JEAN DAMASCÈNE

La rencontre de l'Islam et du Christianisme s'est effectuée sous le signe de la controverse. Cela a déterminé le genre littéraire des écrits échangés entre théologiens des deux religions. Les textes grecs, qui seuls nous intéressent directement ici, portent les traces des discussions doctrinales: l'apologétique y est mêlée à la polémique, même dans les écrits qui ne sont pas de leur nature, ni dans l'intention de leurs auteurs, destinés à l'usage de l'adversaire. Tel est le cas des pages que saint Jean Damascène (1) consacre à l'étude de l'Islam.

---

(1) Jean Demascène naquit vers 675 (?) à Damas dans une famille de chrétiens melkites. Son grand-père, Manṣūr ibn Sardjūn avait, en septembre 635, négogié avec les conquérants arabes les conditions de la capitulation de Damas. Après la reddition de la ville, il fut confirmé par le nouveau gouverneur musulman dans ses fonctions de contrôleur général des finances, qu'il occupait sous les Byzantins. Le père de Jean, Sardjūn, aida à la création d'une espèce de ministère des finances, dont Mu'āwiya lui confia la responsabilité. Jean vécut à la cour, aida son père dans sa charge. Après l'arabisation des cadres de l'administration par 'Abd al-Malik, en 700, il occupa le poste de secrétaire particulier, dans le département des finances.

Il se démit de ses fonctions à l'occasion probablement des édits du khalife 'Umar II (717-720) : la loi interdisait désormais aux *dhimmī* d'accéder aux hautes charges de l'État, à moins qu'ils apostasient. Jean se rendit donc à la célèbre Laure de Saint-Sabas et s'y fit moine. Il se signala par sa lutte contre l'Iconoclasme, ses prédications et ses ouvrages religieux de tout genre. Son œuvre principale est le magistral traité de théologie, la *Source de la Connaissance*. L'ouvrage fut rédigé après 742 et dédié à Cosmas, évêque de Mayouma et ancien confrère de Jean à Saint-Sabas. La date de la mort du Damascène est incertaine. Il semble qu'il faille la placer au milieu du VIIIe siècle, avant la date extrême de 753. La thèse de VAILHÉ (« Date de la mort de Saint Jean Damascène », dans *Echos d'Orient* 9 (1906), p. 28-30) qui croyait pouvoir la fixer au 4 décembre 749, vient d'être remise en question : cf. BLAKE, « Deux lacunes comblées dans la Passio XX monachorum Sabaitarum », dans *Analecta Bollandiana* 68 (1950), p. 27-43 ; I. DICK, « Théodore Abuqurra », extrait de *Proche-Orient Chrétien*, Jérusalem 1963, p. 41, n. 24.

Sur Jean Damascène, lire M. JUGIE, art. *Jean Damascène*, dans *Dict. de Théol. Cath.* (= *DTC*), VIII, col. 693-751. On peut aussi consulter J. NASRALLAH, *Saint Jean de Damas*, Harissa (Liban) 1950.

Les textes du Damascène qui se rapportent plus ou moins directement à l'Islam sont les suivants:

— *De Haeresibus, chap. 101* (*PG* 94, 764-773).
— *Controverse entre un sarrasin et un chrétien* (*PG* 96, 1336-1348).
— *Réponses d'Abū-Ḳurra aux sarrasins, d'après l'enseignement de Jean Damascène* (*PG* 94, 1596-1597).
— *Réfutation des opinions des musulmans*, écrite en arabe. Le texte en est encore inédit.
— *Passion de S. Pierre de Capitolias* (cf. *Analecta Bollandiana* 57 (1939), p. 299-333).
— Deux fragments sur *les Dragons* et *les Fées* (*PG* 94, 1600-1601 et 1604).

Le texte arabe, encore inédit (2), ne nous est pas facilement accessible et ne peut d'ailleurs être compris dans une étude consacrée aux seuls textes grecs. La *Controverse* et les *Réponses d'Abū-Ḳurra*, dont l'attribution directe à Jean Damascène nous semble insuffisamment établie, seront analysées dans le chapitre suivant. Les fragments sur les *Dragons* et les *Fées* sont des passages d'homélies: il s'agit très vraisemblablement d'une catéchèse destinée à dissiper les superstitions qui troublaient les esprits naïfs. Les thèmes qu'ils contiennent peuvent fort bien se rapporter à des croyances populaires juives ou musulmanes, qui auraient reçu quelque créance dans les milieux chrétiens de Syrie. Nous ne discuterons pas le problème de leur authenticité. Leur importance ne nous paraît pas assez grande pour justifier une telle entreprise (3). Nous en donnerons plus bas un bref résumé.

L'attribution de la *Passion de S. Pierre de Capitolias* au Damascène, acceptée par Théophane, est mise en doute par Peeters (*Analecta Bollandiana*, loc. cit., p. 317-318). Avouons que les raisons, toutes psychologiques, invoquées par Peeters n'ont point emporté notre totale adhésion. Mais, encore ici, les

(2) *Vat. arab.* 175, d'après MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. IV, 2, p. 323 et SBATH, *al-Fihris* (*Catalogue des manuscrits arabes*) I, Le Caire 1938, n. 585, 586.

(3) Pour une vue d'ensemble sur les œuvres de Jean Damascène et sur l'état de la question relative à leur authenticité, cf. J. M. HOECK, « Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung », dans *Orientalia Christiana Periodica* 17 (Rome 1951), I-II, p. 5-60.

réflexions doctrinales relatives à l'Islam sont tellement peu nombreuses qu'il n'y a pas lieu d'insister sur la question. Nous grouperons ces réflexions à la fin du présent chapitre.

Les pages qui suivent seront réservées au *chapitre 101* du *De Haeresibus.*

Le *Livre des Hérésies* (Περὶ Αἱρέσεων) constitue la deuxième section du grand ouvrage du Damascène, la *Source de la Connaissance* (4). Il forme une sorte d'introduction historique à la théologie systématique: l'auteur y passe en revue brièvement 103 fausses doctrines: il entend les suivre « depuis leur origine et dans leurs progrès » (*PG* 94, 677 titre). Pour toutes les hérésies déjà connues dans l'histoire de l'Église d'Orient, Jean Damascène s'est contenté de recopier ou d'arranger les textes rédigés avant lui. Il est beaucoup plus original dans son texte sur l'Islam.

Mais ce chapitre, dont l'authenticité était jusque-là communément admise, appartient-il vraiment au Damascène ? M. A. Abel a essayé de montrer qu'il est inauthentique. Il serait « constitué tout entier d'une interpolation tardive, remontant sans doute à la fin du Xe siècle et emprunte à l'auteur, lui-même inspiré du κατὰ Μωαμέτ de NICÉTAS LE PHILOSOPHE, qui fut utilisé pour le *Thesaurus Orthodoxae Fidei* de NICÉTAS ACOMINATE (*PG* 140, 105-113) et avant lui, par Euthyme ZIGABÈNE (*Panoplia Dogmatica*) (*PG* 130, 1332), l'anonyme contre Mahomet (*PG* 104, 1448 B) (cf. notre thèse annexe, Bruxelles, 1949: Le chap. CI du *De Haeresibus* de Jean DAMASCÈNE) » (5). Cette thèse nous semble injustifiée et M. Abel lui-même l'a abandonnée. Elle accorde trop d'importance à l'anonyme *Contre Mahomet.* Or ce dernier texte n'est qu'une compilation hâtive et maladroite. Il copie des paragraphes de divers auteurs et les colle l'un à côté de l'autre, sans faire preuve de beaucoup d'ingéniosité dans l'arrangement de la matière réunie, et sans s'imposer l'effort de composer un tout qui se soutienne. Il n'est pas rare que sa négligence aille jusqu'à troubler l'ordre de la phrase qu'il copie. Ses principales sources sont Georges Hamartolos et le *Rituel d'abjuration.* Il reprend aussi certains passages, qui ne dépassent pas

(4) L'appartenance du *chapitre 101* à la *Source de la Connaissance* détermine déjà la date approximative de son insertion définitive dans l'ouvrage. La *Source* a été rédigée après 742 et doit être datée de la période qui va de 742 à 753 au plus tard.

(5) A. ABEL, « La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane », dans l'ouvrage collectif *L'Elaboration de l'Islam,* Paris 1961, p. 65, n. 1.

en tout une ou deux colonnes, au chapitre de Jean Damascène ([6]).

Dans un article plus récent, « Le chapitre CI du *Livre des Hérésies* de Jean Damascène: son inauthenticité », dans *Studia Islamica* XIX (1963), p. 5-25, M. Abel reprend sa thèse sous une autre forme et dans d'autres termes. Il soutient toujours que le chapitre du *De Haeresibus* est décidément inauthentique, mais il le restitue cette fois, non plus à l'anonyme *Contre Mahomet*, mais au *Trésor de la foi orthodoxe* de Nicétas Choniate, cf. *PG* 140, 105-113.

Le *chapitre 101*, argumente M. Abel, contient un ensemble de détails qui ne sauraient provenir de la plume d'un auteur du VIIIe siècle. L'histoire de la chamelle, qui se fonde sur des traditions tardives (cf. plus loin l'analyse du passage), l'emploi du terme *associateurs* pour désigner les chrétiens, la réplique chrétienne qui argumente que nier le Verbe et l'Esprit éternels de Dieu équivaut à mutiler Dieu, le recours au texte coranique lui-même, recours impliquant, pense M. Abel, l'existence d'une traduction grecque du Coran, l'allusion enfin au voyage nocturne de Mahomet et à son ascension au ciel (*mi'rādj*), tous ces détails imposent de dater le texte au plus tôt du IXe siècle.

D'autre part, une comparaison entre ce chapitre et celui du *Trésor* révèle entre les deux un parallélisme si strict que l'on ne peut douter qu'il s'agisse là d'un même texte. Abel s'évertue à établir que la rédaction originale est celle du *Trésor*, qui possède « son unité et son existence propres » (*art. cit.*, p. 18). Il faut donc attribuer à l'intervention d'un copiste, ou d'un traducteur (Burgondi) (*art. cit.*, p. 13), le fait que le texte du *Trésor* se trouve inséré également dans le *De Haeresibus* de Jean Damascène. C'est cette même intervention qui doit être tenue pour responsable des divergences que l'on peut relever entre les deux chapitres. D'abord le texte du *De Haeresibus* est tronqué. Il s'achève abruptement tandis que le passage trouve dans le *Trésor* une finale. Ensuite un paragraphe entier du *Trésor* ne se lit plus dans l'œuvre du Damascène. Il s'agit d'un passage sur le Jugement et le paradis (*Trésor*, 8: *PG* 140, 113 A-C). Enfin, des divergences d'ordre stylistique et textuel paraissent à M. Abel des indices matériels qui renforcent sa thèse: ce ne sont que des négligences de copiste pressé ou de mauvaises lectures.

Nous n'entendons pas nous livrer à un examen exhaustif de

([6]) Cf. plus loin l'étude consacrée à l'anonyme *Contre Mahomet* où l'on trouvera tout détail utile sur les sources de cet écrit.

l'article de M. Abel, ni suivre l'auteur dans le détail de son développement. Notons seulement en passant que l'étude, malgré tout l'intérêt et le mérite qu'elle possède, n'est pas exempte d'inexactitudes, et nombre d'affirmations dans le cours de l'exposé demeurent insuffisamment justifiées. Contentons-nous ici de répondre à l'essentiel de l'argumentation, telle que nous l'avons résumée plus haut. Nous y distinguons deux points: 1° Le *chapitre 101* du *De Haeresibus* reproduit le texte du *Trésor* de Choniate et doit donc être daté au plus tôt du XIIIe siècle, temps de la rédaction du *Trésor*. 2° Le *chapitre 101* n'a pas été rédigé par le Damascène, car la matière qu'il contient ne saurait remonter plus haut que le IXe siècle. Dans la pensée de M. Abel, ces deux points forment un seul et même argument contre l'authenticité du chapitre du *De Haeresibus*.

Dire que le texte du Damascène n'est qu'un emprunt au *Trésor*, c'est avancer une affirmation insoutenable, et cela en vertu à la fois des conclusions des travaux de critique textuelle sur les manuscrits du *De Haeresibus* et de l'analyse du chapitre du *Trésor*, jointe à la détermination de ses diverses sources.

En effet, le chapitre du *Trésor*, qui est bien plus long que celui du *De Haeresibus*, est fait de morceaux juxtaposés, et il trahit un manque d'originalité assez visible. Loin de faire preuve de la puissance de synthèse qui marque le travail d'un Zigabène, le rédacteur qui a accommodé le chapitre du *Trésor* est un compilateur pressé. Il emprunte à droite et à gauche et dispose les textes collectionnés un peu à la hâte. Il reprend parfois les mêmes thèmes pour la simple raison qu'il a rencontré des développements sur le même sujet dans des sources différentes. Nous en donnerons des exemples dans notre chapitre consacré à ce texte. D'autre part, les divergences stylistiques invoquées contre l'authenticité du *chapitre 101* ne permettent pas de tirer des conclusions qui s'imposent. On peut en effet se demander, en sens contraire, si les leçons du *Trésor* ne constituent pas une retouche du texte en vue de corriger une version corrompue ou d'améliorer certaines expressions.

Il est vrai enfin que l'exposé du *De Haeresibus* nous est parvenu tronqué. Mais faisons remarquer que la finale que l'on peut lire dans le passage parallèle du *Trésor* est un résumé du thème du libre arbitre, emprunté à Hamartolos (comparer *Trésor 20*, 9: *PG* 140, 113 D - 166 A, avec HAMARTOLOS, *Chronique 235*, 8: *PG* 110, 869 A, et 11: 869 C - 872 A), et d'une dernière phrase qui s'apparente aux procédés des chroniqueurs annalistes.

De même en est-il du paragraphe relatif au Jugement et au paradis. Il n'a pas été oublié par le rédacteur qui aurait inséré le *chapitre 101* dans le *De Haeresibus*. Le passage ne pouvait exister dans le texte primitif du Damascène, et cela pour la bonne et toute simple raison que le *Trésor* l'a emprunté encore une fois à Hamartolos (comparer *Trésor 20*, 8: *PG* 140, 113 A-C, avec HAMARTOLOS, *Chronique 235*, 7: *PG* 110, 868 B - 869) et que Jean Damascène ne pouvait connaître un texte écrit quelque cent ans après sa mort. D'ailleurs l'embarras du compilateur du *Trésor* est visible, quand il arrive à cet endroit de son chapitre. Il insère le passage d'Hamartolos dans l'exposé du Damascène, sans autre indication que cette simple phrase passablement malhabile: « Dans cette même sourate, celle du Paradis... » (*PG* 140, 113 A). Or il n'y a pas de sourate intitulée *Le Paradis* dans le Coran. Mais le fait est que c'était un morceau devenu célèbre dans la tradition polémique de la littérature byzantine, que les auteurs se sont approprié depuis Hamartolos jusqu'à Zigabène, et il fallait donc le reprendre et l'insérer quelque part. Or l'exposé du Damascène parlait justement du paradis, et le compilateur a cru opportun de placer là le célèbre passage.

Ajoutons encore une considération. Depuis la notice de Théophane le Confesseur, la littérature byzantine avait adopté une théorie précise sur les origines de Mahomet et les circonstances qui ont déterminé l'éclosion de sa prétendue mission prophétique. Tous les auteurs, Hamartolos, divers chroniqueurs, le compilateur du *Contre Mahomet, Zigabène* (7) enfin, redisaient après Théophane que Mahomet avait été un malade dont l'infirmité avait causé à sa femme Khadīdja un tel chagrin qu'il avait fallu, pour la consoler et la calmer, recourir aux bons services d'un moine hérétique exilé dans les parages. L'intervention du moine aurait engagé Mahomet dans l'aventure énorme de sa fausse mission prophétique. Or tous ces détails, qui étaient devenus bien commun, ne sont justement pas repris dans le *Trésor*. Cette omission se comprendrait difficilement, si vraiment l'exposé du *Trésor* était l'original réinséré tardivement dans le *De Haeresibus*, comme le veut M. Abel, d'autant plus que le *Trésor* emprunte volontiers en général à la *Panoplie* de Zigabène (cf. plus loin notre étude sur le chapitre du *Trésor*). Tout s'explique au contraire, si l'on

(7) On voudra bien se reporter à l'analyse des écrits mentionnés, cf. plus loin. Le paragraphe qui nous intéresse ici se trouve en général au début de chaque exposé consacré à l'Islam.

admet que le *Trésor* a copié purement et simplement le chapitre du *De Haeresibus*, tel qu'il l'avait sous les yeux et où manquaient les détails mentionnés ci-dessus.

Mais l'argument décisif, qui coupe court à toute discussion sur le sujet, est l'existence de manuscrits contenant le chapitre en question du *De Haeresibus* qui datent pour le moins des IXe (?), Xe, XIe et XIIe siècles. Sur ces manuscrits, leurs dates, leurs contenus et les variantes qu'ils présentent, on voudra bien se reporter à l'étude détaillée où sont consignés les résultats des travaux critiques de l'*Institut Byzantin* des Abbayes allemandes de Scheyern et d'Ettal: Bonifaz KOTTER, *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskos*, coll. *Studia Patristica* 5, Ettal 1959, surtout p. 196-214.

Si l'étude de Kotter interdit définitivement d'assigner au *chapitre 101* du *De Haeresibus* une date aussi tardive que le voulait M. Abel, elle permet du moins de se rendre compte que le texte primitif de ce chapitre n'a pas été respecté et ne nous est pas parvenu dans une seule et unique version. Les rédacteurs divers qui l'ont mis à profit, et peut-être aussi certains copistes, amateurs de stylistique, se sont permis de retoucher la version originale du chapitre. Ces remaniements ajoutent en général certaines précisions, mais en fait les variantes ne sont pas assez nombreuses ni assez importantes pour que l'on puisse parler de corruption du texte ou de nouvelle rédaction. On pourrait donc admettre que la version copiée dans le *Trésor*, qui offre des variantes par rapport au texte du Damascène, dépend d'une rédaction légèrement différente de celle qui a servi à l'édition du *De Haeresibus* dans la *PG*.

Mais l'on peut insister, et ici nous rejoignons le second point qui se dégage de la thèse de M. Abel: Même si le *chapitre 101* n'est pas une copie du texte du *Trésor*, cela ne veut pas dire qu'il soit dû à la plume du Damascène. Son contenu plaide pour une date plus tardive, au moins le IXe siècle.

Avant de nous engager dans la discussion de cette affirmation, nous voudrions dire un mot d'une hypothèse qui semble la confirmer partiellement, mais qui d'autre part l'infirme aussi en partie. L'hypothèse en question a été exprimée en 1907 par F. Diekamp, dans son édition de la *Doctrina Patrum de Incarnatione*, Münster/Westfalen, p. LXIX ss. La *Doctrina Patrum* contient le *De Haeresibus* du Damascène: l'histoire des erreurs doctrinales constitue le chapitre 34 du recueil. Notre texte relatif à l'Islam y est reproduit en partie, jusqu'à la col. 765, ligne 21,

de l'édition de la *PG*. Diekamp pensait que le recueil devait être placé à une date antérieure à celle du *De Haeresibus*, et il concluait que Jean Damascène avait emprunté son traité à cette œuvre anonyme. Or les travaux critiques sur les manuscrits montrent que les conclusions de Diekamp ne s'imposent pas. La question demeure donc ouverte, et l'on peut se demander si la *Doctrina Patrum* n'a pas recueilli le texte du Damascène pour en faire une partie de la compilation. On lira sur le sujet une discussion précise dans l'ouvrage déjà cité de B. KOTTER, p. 211-214. De toute façon, l'existence d'une partie du *chapitre 101* dans la *Doctrina Patrum* indique que le texte n'est pas à considérer en entier comme une œuvre postérieure à Jean Damascène. D'autre part, le fait qu'une partie seulement du chapitre a trouvé place dans la compilation anonyme fait naître un certain doute: le Damascène a-t-il vraiment lui-même écrit tout le texte qu'on lui attribue ? C'est ici qu'il importe de procéder à un examen attentif du contenu de ce chapitre.

Reprenons à présent les considérations de M. Abel. Avouons tout de suite que l'on ne peut tirer d'argument valable du fait que Jean Damascène écrit en grec sur le Coran. Le Damascène a vécu à la cour des khalifes de Damas et sa connaissance de l'arabe lui permettait d'aborder le texte du Coran dans l'original. Pas n'est besoin de supposer que l'auteur du *chapitre 101* a dû attendre que Nicétas de Byzance, au IXe siècle, ait effectué une traduction grecque du Coran... De même faut-il considérer que Jean Damascène a pris un contact direct avec les musulmans, entendu réciter le texte coranique et commenter ses versets, avec tout ce que cela comporte d'explications, de développements, de récits merveilleux, tous traits qui ont été recueillis déjà par le contemporain du Damascène, Ibn Isḥāḳ (704-768), et détaillés et fixés plus tard, par exemple, dans la grande compilation qu'est le commentaire de Ṭabarī (IXe siècle). Ainsi l'on peut lire un récit de l'ascension de Mahomet au ciel, d'après Ibn Isḥāḳ, dans IBN HISHĀM, *Sīra*, éd. Wüstenfeld, Göttingen 1858, p. 268 ss. On trouvera un résumé des données des traditions primitives sur le *mi'rādj* dans Tor ANDRAE, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918, p. 39-46, 73-75.

L'emploi du mot *associateurs* pour désigner les chrétiens n'impose pas non plus, comme le pense M. Abel, de conclure à une date tardive: déjà le Coran accuse les chrétiens presque des mêmes griefs qu'il reprochait aux associateurs... Il ne serait pas étonnant que les musulmans aient assez tôt explicité l'accusation.

Cf. *Op. 20* d'Abū-Ḳurra, où cette accusation transparaît presque: *PG* 97, 1545 C. On ne peut rien tirer en outre de l'argumentation chrétienne relative au Verbe et à l'Esprit éternels de Dieu: elle est en effet un héritage de la théologie orthodoxe. Elle se lit d'ailleurs dans la *Source de la Connaissance* de Jean Damascène, cf. I, 6-7: *PG* 94, 801-805. L'étendue enfin de l'exposé consacré à l'Islam, que M. Abel juge disproportionnée avec les autres chapitres du *De Haeresibus*, s'explique par le fait que le sujet était neuf et qu'il fallait apporter assez de détails pour permettre aux chrétiens d'acquérir une connaissance suffisante de la nouvelle erreur religieuse. D'autre part, il ne nous semble pas invraisemblable que des rédacteurs aient enrichi de détails très secondaires le texte primitif du Damascène. Mais en attendant qu'une édition critique soignée nous permette de lire le texte dans une forme acceptable, il nous semble hasardeux de nous livrer à un travail de dissection pour relever tous les détails qui pourraient être tenus pour des apports tardifs.

Ces considérations nous amènent à conclure que les arguments contre l'authenticité du *chapitre 101* du *De Haeresibus* ne sont pas probants. Ni son contenu, ni le fait qu'il est reproduit dans le *Trésor* de Choniate ne permettent de conclure avec M. Abel qu'il faille renvoyer sa composition à une date postérieure au VIIIe siècle. Nous continuerons donc à l'attribuer à Jean Damascène, et nous attendrons que l'*Institut Byzantin* de Scheyern et d'Ettal publie le texte dans l'édition critique en préparation.

Pour les réflexions et l'analyse qui suivent, nous nous référons à la version éditée dans *PG* 94, 764 A - 773 A.

La connaissance que Jean Damascène possède de l'Islam est directe. Il puise certes chez les chroniqueurs byzantins certains renseignements sur la religion des Arabes avant l'Islam ([8]). Mais il connaît aussi nombre de données rapportées par la tradition islamique (*ḥadīth*). Cela n'a rien d'étonnant: Jean avait à la cour des khalifes de Damas l'occasion d'entendre les musulmans répéter bien des récits sur la vie et le comportement de Mahomet. Il a pu de la sorte réunir un ensemble d'informations dont il a tiré profit un peu plus tard lors de la rédaction de son chapitre

([8]) Par exemple sur la relation entre le culte rendu à Aphrodite et celui qui est rendu aux pierres sacrées, dans Épiphane, *Haer.* 51, cf. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1887, p. 37-46, qui cite en outre Nil l'Ancien et son fils Théodule (vers l'an 400) ; W. Eichner, « Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern », dans *Der Islam* 23 (1936), p. 236-239.

sur l'Islam. Il évoque ainsi dans son exposé la formation doctrinale de Mahomet au contact de l'Ancien et du Nouveau Testaments, ses raports avec un moine arien dont la littérature chrétienne a fait plus tard le héros de l'*Apocalypse de Baḥīrā* (9). Il rappelle que Mahomet, selon les musulmans, a reçu la révélation coranique en état de sommeil. Il raconte enfin comment Mahomet s'est épris de la femme de son fils adoptif Zayd et l'a épousée, après l'avoir fait répudier par son mari, et comment il a fait intervenir une révélation céleste pour justifier sa conduite. Le Damascène rattache à cet épisode la loi musulmane de la répudiation et de la pratique du *muḥallil*. Le *muḥallil*, ou licitateur, est le tiers dont le mariage avec la femme répudiée rend licite le retour de celle-ci, moyennant un nouveau renvoi, à son premier mari (10). Dans une étude remarquable menée avec un soin méticuleux, P. Khoury a fait la comparaison entre le contenu du chapitre de Jean Damascène et les données du Coran (11). La conclusion de l'étude est que le Damascène est bien renseigné et puise directement à la source. Il fait un travail de première main. L'on peut certes relever des inexactitudes de détail: le *De Haeresibus* fait mention d'une *sourate de la chamelle* qui n'existe pas; il écrit: sourate de *la Femme*, au lieu de sourate *des Femmes*; il rattache à la sourate *des Femmes* toute la législation qui réglemente le mariage en Islam: or cette sourate ne contient pas toutes les prescriptions de la loi musulmane relatives au mariage et à la famille. Mais ce ne sont là que petite détails. Dans l'ensemble, l'on peut affirmer que le Damascène possède une solide information sur l'Islam.

Malgré le sérieux de son information, on a pu lui faire des reproches. P. Khoury qualifie son exposé de parcellaire, donnant donc de l'Islam un tableau qui paraît infidèle: « Non que le reproche à lui faire soit tant d'avoir fait un choix parmi les points de la doctrine musulmane qu'il connaissait, plutôt que d'avoir retenu tels éléments et du tels autres. Faire un choix

---

(9) Sur le moine chrétien et l'*Apocalypse de Baḥīrā*, cf. A. ABEL, art. *Baḥīrā*, dans *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd. (= *NEIs*), I (Leiden 1960), p. 950 a - 951 a ; voir la bibliographie qui suit l'article. Lire aussi G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, p. 145-149.

(10) Cf. G.-H. BOUSQUET, *La morale de l'Islam et son éthique sexuelle*, Paris 1957, p. 106-109 ; M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, p. 638-639.

(11) P. KHOURY, « Jean Damascène et l'Islam », dans *Proche-Orient Chrétien 7* (Jérusalem 1957), p. 44-63. L'article a reçu une suite dans le t. 8 (1958), p. 313-339. Il demeure encore inachevé.

est une nécessité (...). Or beaucoup des détails retenus par J. D. sont inessentiels (...). Par contre, les détails essentiels, tels que l'unicité divine, la toute-puissance divine, la révélation..., sont présentés de telle sorte que leur importance s'évanouit. » Et P. Khoury d'expliquer cette attitude du Damascène par une « antipathie foncière pour l'Islam, elle-même fruit d'une sorte de phobie de l'hérésie » ([12]). En définitive Jean Damascène n'aurait pas porté sur l'Islam un jugement valide, qui permette d'engager avec les musulmans un dialogue fructueux.

Il faut atténuer beaucoup la rigueur de ce jugement. En réalité Jean Damascène n'entendait pas livrer un exposé théologique complet de l'Islam. Le fait qu'il ait inséré son chapitre dans le *Livre des Hérésies* dit assez déjà qu'il ne s'agissait pas pour lui d'engager un dialogue et donc d'aller à la recherche d'un terrain de rencontre avec l'Islam. Il s'agissait plus simplement de donner un aperçu rapide d'une erreur religieuse qui, au même titre que les autres, est jugée d'avance et dont il importe de montrer, non point les éléments positifs, mais au contraire les éléments qui la convainquent de fausseté. L'Islam, aux yeux du théologien qu'était le Damascène, était une erreur dont la puissance séduisait les gens (*PG* 94, 764 C-D), une « hérésie » inquiétante certes, mais sans grande importance religieuse.

Au début, l'Islam avait aux yeux des chrétiens orthodoxes du point de vue non point politique, mais religieux et théologique, moins d'importance par exemple que l'Arianisme ou le Nestorianisme. Et ce que le Damascène n'a pas estimé devoir faire pour les autres hérésies, il ne pouvait songer à le faire pour une religion jugée tout juste bonne pour un peuple primitif (772 C). Il n'allait pas s'embarrasser de scrupules et traiter l'Islam avec des égards intellectuels estimés inutiles. Le principe fondamental et implicite qui inspire ici son attitude est le suivant: l'Islam est manifestement différent du Christianisme, voire en contradiction avec lui, il ne peut par conséquent être qu'une religion fausse. Du coup un examen approfondi s'avère inutile. Il suffit de montrer dans l'Islam les points de moindre résistance, les faiblesses, les erreurs les plus grossières, auxquelles se trouve d'emblée sensibilisé un chrétien orthodoxe. Une vue globale montre déjà à quel point l'Islam est opposé à la doctrine chrétienne. Le polémiste y relève des détails saugrenus ([13]) et ridi-

([12]) *Art. cit.*, p. 63.
([13]) Cf. *PG* 769 A, B, 772 B, C-D.

cules ([14]), voire des prescriptions arbitraires et immorales. En outre ses fondements rationnels sont inexistants ou du moins branlants et très vulnérables. Il suffit de montrer tout cela à la hâte et l'on aura fait justice d'une doctrine qu'un homme sensé ne saurait trop prendre au sérieux. Point de vue d'un théologien qui n'a nulle envie d'entrer en dialogue avec des hommes peu rompus à la problématique d'une solide théologie. Jean Damascène se comporte en polémiste qui exécute à la lettre son hérésie.

S'il convient donc de juger avec moins de sévérité le texte du Damascène, vu le point de vue particulier qui en a guidé la rédaction, il n'en est pas moins vrai que l'exposé qu'il donne de l'Islam est insuffisant et ne saurait valoir comme point de départ d'un dialogue religieux avec les musulmans, tel que par exemple P. Khoury tente de le renouer.

Jean Damascène aborde son sujet de haut et se mesure avec ses adversaires sans appréhension. On ne rencontre chez lui nulle trace de perplexité en face de l'Islam. Il jouit au contraire de son triomphe facile, en jetant ses interlocuteurs peu avisés (765 C) dans la confusion (768 A, 769 A). Son ton lui-même trahit ce sentiment de supériorité. Il se gonfle d'une assurance condescendante et quelque peu hautaine. Il éprouve si peu de résistance chez ses partenaires qu'il n'a pas l'occasion de devenir rude et véhément. Quelques sorties agacées traduisent son impatience devant l'obstination d'antagonistes incultes. Mais en général, c'est l'ironie qui domine. L'auteur s'abandonne même une fois à un jeu de logicien amusé: il se gausse, dans une tirade remplie de considérations gratuites, de l'histoire invraisemblable de la chamelle de Dieu, telle que la rapportent le Coran et surtout la tradition islamique et telle que son imagination débridée se plaît à la corser (769 D - 772 D). Mais l'ironie fait place au ton normal de la discussion sereine, lorsqu'il s'agit d'amener les musulmans à reconnaître la vanité de leurs objections contre la doctrine ou le culte chrétiens. Le procédé est alors principalement celui de l'argument *ad hominem*. L'auteur cherche des points de départ dans la doctrine même des adversaires. Le Coran affirme par exemple que Jésus est parole et esprit de Dieu: les musulmans ne sauraient donc, en saine raison, priver Dieu de Parole et d'Esprit et accuser les chrétiens adorateurs de la Trinité d'être des associateurs... D'autre part, l'Islam admet le témoignage des prophètes: or les prophètes ont proclamé la divinité de Jésus.

([14]) Cf. 765 A, 768 A, 772 D.

Enfin les sarrasins qui prodiguent à la Ka'ba les marques d'une grande vénération sont mal venus de taxer d'idolâtrie le culte chrétien de la Croix.

Mais considérons plutôt les points faibles que Jean Damascène relève dans l'Islam. Il raille la révélation reçue par Mahomet en état de sommeil et sans témoins: les musulmans y croient, eux qui doivent pourtant conclure le moindre marché en la présence et sur la foi de témoins. Il y a même plus que ces incohérences, il y a plus que les fables ridicules, dont celle de la chamelle n'est qu'un échantillon. Il y a des erreurs dont la fausseté évidente dispense de les passer au crible. C'est le cas des affirmations coraniques sur Marie, mère de Jésus, confondue avec la sœur de Moïse et d'Aaron, et sur la crucifixion fictive de Jésus. C'est le cas du dialogue tenu au ciel entre Dieu et Jésus, dialogue imaginé dont le contenu est en opposition directe avec l'enseignement de l'Évangile. C'est le cas enfin du sacrifice d'Abraham à la Ka'ba: nulle trace de l'événement, nulle mention de l'endroit dans la Bible. Tout cela n'est qu'invraisemblances et rêveries (765 B-C). Il y a plus grave encore. Certains traits de la vie de Mahomet et certaines prescriptions de la loi musulmane relativement au mariage et aux rapports sexuels en général soulèvent chez le polémiste une aversion horrifiée: c'est une débauche sanctionnée par la loi. Un tel laxisme blesse sa sensibilité de chrétien exigeant sur le chapitre de la pudeur (769 D). L'Islam contient aussi « d'autres radotages dignes de risée, que je pense devoir omettre, écrit le Damascène, en raison de leur grand nombre » (772 D).

Il est toutefois étonnant de constater que le chapitre du *De Haeresibus* ne contient pas un seul mot sur le problème fondamental qui occupera polémistes chrétiens et théologiens musulmans: celui de la prédestination divine et de la liberté humaine. L'on peut évidemment observer que la *Controverse* attribuée au Damascène est consacrée en majeure partie justement à ce problème. Il n'en est que d'autant plus étonnant que l'auteur n'ait pas jugé utile d'aborder dans son exposé d'ensemble sur l'Islam, ne fût-ce qu'en passant, cette grosse difficulté de la théologie musulmane.

Quelque hâtif que soit l'exposé du Damascène, quelque sommaires et insuffisamment étoffés que soient ses jugements et quelque passionnelle que l'on puisse aujourd'hui estimer son attitude, nous devons convenir que sa pensée a exercé une influence considérable sur l'orientation de l'attitude intellectuelle des chrétiens en face de l'Islam. Beaucoup d'auteurs en effet

se sont approprié non seulement ses idées, mais même aussi son texte sur cette religion ([15]). Cette influence s'explique non seulement par l'intérêt de son exposé écrit sur l'Islam, mais aussi par l'autorité de ses enseignements oraux sur la matière, diffusés par ses disciples et consignés plus tard dans maints opuscules attribués à Abū-Ḳurra ([16]). Ajoutons aussi que la valeur, partout reconnue, de ses divers ouvrages sur l'Iconoclasme et surtout de la *Source de la Connaissance*, a assuré à l'exposé sur l'Islam une audience sans proportion avec l'importance objective de son contenu. Cette influence est toutefois, nous le verrons plus loin, moins déterminante en fin de compte que celle qu'à exercée l'œuvre de Nicétas de Byzance, dont les thèses extrémistes ont dominé la pensée byzantine et fixé, pour des siècles, ses prises de position en face de l'Islam.

LIVRE DES HÉRÉSIES, *chapitre 101* (*PG* 94, 764 A - 773 A)

I. *Introduction.* La secte des Ismaélites, dont la puissance séduit les peuples et annonce l'avènement de l'Antichrist ([17]), tire son origine d'Ismaël, fils d'Agar. Leur appellation de sarrasins dériverait du mot d'Agar: ἐκ τῆς Σάρρας κενοί, mot à mot: « vides, loin de Sara », cf. *Gen.* 16, 8 ([18]).

Les Ismaélites étaient avant l'Islam idolâtres. Ils rendaient un culte à l'étoile du matin et à Aphrodite la Khaber, c'est-à-dire la Grande ([19]) (764 A-B).

([15]) Nous en rencontrerons bien des exemples au cours de la présente étude. Son analyse, si sommaire et si hâtive, de quelques sourates du Coran, aurait-elle en outre inspiré à Nicétas de Byzance d'entreprendre son étude détaillée du texte coranique ?

([16]) Dans le chapitre consacré à la *Controverse entre un sarrasin et un chrétien*, nous rencontrerons le problème intéressant des relations entre la polémique damascénienne et le développement de la théologie musulmane.

([17]) Ce thème sera repris par NICÉTAS DE BYZANCE, *Réfutation du Coran II*, I, 34 : *PG* 105, 717 A ; VIII, 63 : 749 D.

([18]) L'auteur transcrit assez librement la réponse d'Agar à l'ange : « Je fuis de devant ma maîtresse Saraï. » Il lui fait dire : « Sara m'a renvoyée vide. » Ajoutons que cette étymologie est passablement fantaisiste.

([19]) Le mot arabe est *kabīr*, au masculin. Bien que le Coran parle, à propos de la religion arabe préislamique, d'idoles et d'idolâtrie, il semble qu'il faille considérer les Arabes plutôt comme des hénotistes associateurs.

II. *Origines de l'Islam.* L'idolâtrie des Ismaélites a duré jusqu'au temps d'Héraclius. Puis ils se sont attachés à un faux prophète nommé Mahomet. Ayant acquis une certaine connaissance de l'Ancien et du Nouveau Testaments, et sans doute ([20]) fréquenté un moine arien, il s'est érigé en fondateur de religion. Il s'est concilié la faveur du peuple sous prétexte de piété et de vraie religion, il a proclamé le Coran comme Écriture révélée et il a établi certaines prescriptions, du reste assez ridicules (764 B - 765 A).

III. *L'Islam* (765 A - 768 B).

1) *Contenu doctrinal:* Monothéisme absolu ([21]). Quant au Christ, « il est appelé parole et esprit de Dieu. Il est créé et esclave ». Né de Marie, sœur de Moïse et d'Aaron ([22]), par l'opération de l'esprit de Dieu, il s'acquitte de sa mission de prophète et de serviteur de Dieu. Après une crucifixion fictive ([23]), il est élevé au ciel où, répondant à une interrogation de Dieu, il réprouve la doctrine de ceux qui croient à sa divinité et professe un monothéisme uniciste absolu ([24]) (765 A-B).

L'Islam contient d'autres invrasemblances et rêveries de ce genre (765 C).

2) *Critique d'ensemble:* Mahomet ne peut invoquer de témoins qui confirment l'origine divine de sa mission, comme ce fut le cas de la révélation faite à Moïse à la face du peuple, et de la mission du Christ, annoncée par tous les prophètes (765 C). Il ne suffit donc pas, pour se tirer d'affaire, de déclarer que « Dieu fait ce qu'il veut ». De plus, les circonstances de la « descente » du Coran durant un sommeil ([25]) léthargique discréditent de telles prétentions prophétiques (765 D - 768 A). Enfin, comment expliquer que les sarrasins qui ne doivent rien admettre que sur la

---

([20]) La particule comporte une nuance : l'auteur ne présente pas le fait comme certain. Cf. note 9.

([21]) Nous n'entendons pas dans ces annotations donner toutes les références aux versets coraniques qui correspondent aux divers points de l'exposé. Nous renvoyons pour cela à l'article de P. KHOURY, et à nos ouvrages sur la *Polémique byzantine contre l'Islam*, et l'*Apologétique byzantine contre l'Islam*. Nous citerons toutefois les versets relatifs à quelques détails particuliers.

([22]) Cf. *Coran* 19, 28.

([23]) *Coran* 4, 57.

([24]) *Coran* 5, 111-117.

([25]) Cf. *Coran* 8, 43 ; 48, 27 ; 17, 1. 60 ; 53, 4. 11-13 ; 34, 46 ; 81, 22

foi de témoins ([26]), accueillent sans discussion une religion qui ne repose sur aucun témoignage ([27]) (768 A-B).

IV. *Défense de la religion chrétienne:* réfutation des objections (768 B - 769 B).

1) Aux sarrasins qui accusent les chrétiens d'être associateurs, l'auteur répond par un argument *ad hominem.* Vous croyez aux Écritures et aux prophètes. Or ce sont eux qui parlent de la divinité du Christ (768 B). Le Damascène prévoit la réplique: les textes des prophètes ont été falsifiés ([28]) par les chrétiens, qui y ont ajouté ce qui leur convenait. D'autres prétendent que les Hébreux ont trompé les chrétiens sur le contenu des Écritures, et cela pour les éloigner de la vérité et les perdre, par haine contre eux (768 C). La réponse invoque alors un texte du Coran lui-même: le Christ y est dit parole et esprit de Dieu. Or Dieu ne peut être séparé de sa parole et de son esprit ([29]). « Si donc en Dieu est son Verbe, il est évident que celui-ci est lui aussi Dieu. D'ailleurs il vaut mieux encore être associateur que « mutilateur » de Dieu, en le privant de sa parole, ou en le présentant comme un être sans âme (768 C-D).

2) Les sarrassins dénoncent l'adoration de la Croix comme une idolâtrie. Le Damascène leur rappelle leur propre vénération de la Ka'ba. Ils répondent qu'ils la vénèrent en souvenir d'Abraham: c'est sur cette pierre qu'Abraham a eu commerce avec Agar, c'est là qu'il a attaché sa chamelle, lors du sacrifice d'Isaac ([30]) (768 D - 769 A). L'auteur réplique qu'à la Ka'ba on ne trouve nulle trace des bois dont parle l'Écriture dans le récit du sacrifice d'Isaac. De plus si les sarrasins la vénèrent parce qu'elle est la pierre d'Abraham, à combien plus forte raison il

---

([26]) Cf. *Coran* 24, 13.

([27]) Le Coran dit pourtant que Mahomet a été annoncé par les Écritures (7, 157 ; 26, 196), demandé à Dieu par Abraham (2, 129) et prédit par Jésus (61, 6). Pour Jean Damascène, ces affirmations coraniques sont gratuites ; Mahomet manque d'un *véritable* témoin.

([28]) Cf.. *Coran* 2, 75. 79 ; 3, 78 ; 4, 46 ; 5, 13. 41.

([29]) Cet argument, emprunté aux Pères grecs, peut se lire encore dans la *Source de la Connaissance* I, 6-7 : *PG* 94, 801-805 ; cf. M. JUGIE, art. *Jean Damascène,* dans *DTC* VII, 1, col. 719-720.

([30]) Sur les rapports d'Abraham et de la Ka'ba, cf. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet,* p. 379-390, 533-535... Sur les rites du pèlerinage, cf. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet,* p. 532-553 ; ID., *Le pèlerinage de la Mecque,* Paris 1923.

est permis d'adorer la Croix, par laquelle fut abolie la tromperie du diable. En fait la Ka'ba n'est qu'une tête d'Aphrodite: les traces de la sculpture sont visibles pour qui regarde attentivement ([31]) (769 A-B).

V. *Analyse de certaines sourates*, et critique de certains points de doctrine (769 B - 773 A).

1) *Sourate de la Femme:* législation sur le mariage.

Le nombre de femmes pour un seul homme est fixé à 4 légitimes et à 1000 concubines, si l'on peut en entretenir autant ([32]) (769 B).

La répudiation demeure à la disposition de l'homme, il peut y recourir librement ([33]). Toute la loi de la répudiation a d'ailleurs été portée pour justifier une action de Mahomet, inspirée par la passion charnelle. L'auteur raconte ici l'épisode de la femme de Zayd: Mahomet s'éprit de celle-ci et, pour pouvoir l'épouser, il fit intervenir une révélation divine. Il dit donc un jour à son compagnon que Dieu lui intimait l'ordre de répudier son épouse et, quelques jours plus tard, que Dieu ordonnait qu'elle devienne sa femme, à lui Mahomet ([34]). Pour couvrir son comportement, il institua la pratique du *muḥallil*, lequel peut être le propre frère de l'ancien mari ([35]) (769 C-D).

Dans cette même sourate, Mahomet encourage ses adeptes au

([31]) Cf. sur ce point W. EICHNER, *art. cit.*, p. 234-241.

([32]) La sourate 4 du Coran est intitulée non *la Femme*, mais *les Femmes*. Les dispositions du Coran concernant le nombre des épouses et des concubines se lisent dans *Coran* 4, 3. 25 ; 23, 6 ; 70, 30.

([33]) *Coran* 2, 226-232. 238-242 ; 4, 130 ; 33, 49 ; 58, 1-4 ; 65, 1-7. Signalons une inadvertance de P. KHOURY, qui a traduit ἐκ τοιαύτης αἰτίας, par « pour n'importe quelle cause » (*art. cit.*, p. 50, 60). L'expression utilisée par Jean Damascène signifie simplement : pour la raison suivante. Cf. le texte parallèle de NICÉTAS CHONIATE, *Trésor de la foi Orthodoxe 20*, 6 : *PG* 140, 109 D.

([34]) Cf. *Coran* 33, 36-40. Lire les notes de R. BLACHÈRE, *Le Coran*, trad. II, p. 991-992.

([35]) « Le rapport affirmé par J. D., commente P. KHOURY (*art. cit.*, p. 60), entre l'épisode de Zayd et les prescriptions touchant la répudiation est à chercher dans la tradition biographique de Mahomet : voir note in *B* (BLACHÈRE, *Coran*) 105, 37. Le cas du fils adoptif et de la belle-fille : 4, 23 ; 33, 4-5. Le tout semble combiné dans l'esprit de J. D. avec des passages comme 33, 49-51 sur la conduite du prophète au sujet du mariage et de la répudiation. Le mariage-tampon entre un divorce et un remariage : 2, 230 ; sur le cas du frère de l'époux divorcé, voir note in *B* 102, 23. »

dérèglement et à l'usage immodéré des rapports sexuels [36] (769 D).

2) *Sourate de la Chamelle:* Le récit mêle les données coraniques avec le contenu de traditions légendaires. Il s'agit de la chamelle de Ṣāliḥ, apôtre de Thamūd. Cette chamelle de Dieu était immense, à tel point qu'elle ne pouvait passer entre deux collines. Elle avait bu le fleuve qui coulait dans la contrée. Une convention fut conclue avec le peuple qui habitait là: les gens, tout comme la chamelle, auront le droit de boire au fleuve, mais chacun à son tour, un jour les habitants et le jour suivant la chamelle. Le jour où la chamelle buvait le fleuve, elle dédommageait les habitants en leur donnant son lait en breuvage. Mais il y eut des méchants qui s'attaquèrent à elle et la tuèrent. Or elle avait un rejeton. La jeune chamelle eut beaucoup à souffrir après la mort de sa mère. Elle adressa donc des prières à Dieu, qui la prit auprès de lui [37].

Voici cette étrange histoire, tissée de radogates futiles et de puérilités insensées. En effet, d'où vient cette chamelle, et comment a-t-elle pu engendrer sans accouplement ? Pourquoi votre *prophète* n'a-t-il fourni aucun renseignement sur son origine et sur les événements de sa vie ? La petite chamelle vous a-t-elle précédés pour vous annoncer au paradis ? C'est peut-être d'elle que vous viendra le fleuve de lait dans votre paradis [38] (769 D - 772 B).

Le polémiste se pique au jeu et se laisse aller à une ironie désobligeante. Une alternative s'impose, commente-t-il: ou bien la chamelle est hors du paradis et alors vous n'aurez point de lait, vous sécherez de faim et de soif, et de plus Mahomet se sera trompé sur son sort; ou bien elle est au paradis et alors elle vous boira toute l'eau: vous boirez votre vin tout sec, vous

---

(36) Le texte cite *Coran* 2, 223, et fait allusion peut-être aussi à 2, 187. Il ne tient pas copmte des recommandations de bonne tenue, par exemple dans 24, 27-33 ; 70, 31. Ces pratiques de la morale musulmane constituent un thème traditionnel de la polémique chrétienne contre l'Islam.

(37) Il n'existe pas de sourate de *la Chamelle.* Lire sur la chamelle *Coran* 7, 73-79 ; 26, 141-149 ; 27, 45-53 ; 54, 23-31 ; 91, 11-14. Ṭabarī, *Tārīkh* I, Le Caire 1960, p. 227-231.

(38) L'auteur parle ici des fleuves du paradis ; il n'en mentionne que trois : eau, vin et lait. Il oublie le fleuve de miel, *Coran* 47, 15. Ce passage induira en erreur certains écrivains moins familiers avec le texte du Coran : ils oublieront systématiquement le quatrième fleuve du paradis, cf. notre *Polémique byzantine contre l'Islam.*

en dormirez d'ébriété et en oublierez les délices du paradis. Comment votre prophète n'a-t-il pas songé à cela et comment n'avez-vous pas interrogé cet homme « agité dans ses rêves » (772 B-G) ?

Mais en fait votre chamelle miraculeuse est allée rejoindre les âmes des ânes ([39]) ; elle vous a précédés en enfer, où le châtiment éternel vous attend (772 C-D).

3) *Sourate de la Table:* L'auteur ne retient que les versets où il est raconté que le Christ a demandé à Dieu une table servie: Dieu lui a accordé une table incorruptible ([40]) (772 D).

4) *Sourate de la Génisse* ([41]) : Le Damascène se contente de la mentionner.

Il y a aussi, ajoute-t-il, d'autres traits ridicules, en si grand nombre qu'il est fastidieux de les passer en revue (772 D - 773 A).

VI. *Prescriptions diverses:* Mahomet « leur a prescrit de se faire circoncrire, hommes et femmes. Il leur a ordonné de ne pas fêter le sabbat, de ne pas recevoir le baptême ([42]). » Il a établi la distinction entre aliments licites et illicites. « Mais il a prohibé absolument l'usage du vin ([43]) » (773 A).

([39]) Le texte de CHONIATE (7 : *PG* 140, 113 A) parle des « pâturages de l'enfer ».

([40]) *Coran* 5, 112-115.

([41]) C'est la sourate 2 du Coran.

([42]) La circoncision n'est pas mentionnée dans le Coran, mais elle est attestée par la tradition. Quant à l'interdiction du sabbat et du baptême, elle semble déduite de la condamnation globale, après l'avènement de l'Islam, de la pratique des religions juive et chrétienne.

([43]) Relativement à l'usage du vin, le Coran accuse une évolution. Dans la période mekkoise, le vin est présenté comme « une boisson enivrante et un aliment excellent » (*Coran* 16, 67). Puis Mahomet y voit une cause de péché et une source d'utilités à la fois, « mais le péché qui est en lui est plus grand » (2, 219). Après cela vient la première défense claire et expresse: « N'approchez point de la prière, alors que vous êtes ivres, avant de savoir ce que vous dites ! » (4, 43). Enfin est prononcée la prohibition absolue : « C'est une souillure (*procédant*) de l'œuvre du démon. Évitez-la ! » (5, 90). Mais les croyants seront dédommagés au paradis, où coule pour eux, entre autres, un fleuve de vin (47, 15).

Ici, brusquement, s'achève le texte du *De Haeresibus*. Nous avons signalé plus haut que le *Trésor* de CHONIATE y joignait un petit résumé sur le libre arbitre, emprunté à HAMARTOLOS, et achevait par une phrase sur la date d'apparition de l'Islam (9 : 113 D - 116 A).

FRAGMENT SUR LES DRAGONS
(*PG 94*, 1600 A - 1601 D)

Dans le fragment *sur les dragons*, Περὶ Δρακόντων, Jean Damascène s'élève contre les fables ineptes qui peuplent les esprits troublés. Les dragons auxquels on prête des dimensions fantaisistes et des agissements méchants et dévergondés, sont des êtres nés de l'imagination malade d'un peuple superstitieux. La Bible ne nous renseigne que sur deux espèces de créatures raisonnables, les anges (dont les démons, anges déchus) et les hommes. Du reste, les dragons, dans le vrai sens du mot, existent. Ce sont des serpents nés d'autres serpents. Ils peuvent atteindre des dimensions et des tailles énormes: le témoignage de Dion le Romain en fait foi.

Jean Damascène rapporte certaines informations sur les dragons, puis il s'attaque à la superstition selon laquelle le tonnerre serait une arme divine poursuivant les dragons. Tout ceci est ridicule, et tout ceci montre combien l'ignorance, surtout celle des Livres saints, est préjudiciable et maîtresse d'erreur. L'auteur se lance alors dans une explication physique du phénomène du tonnerre. L'explication est scientifiquement erronée, mais elle ambitionne de rendre compte de faits à la vérité finement observés.

FRAGMENT SUR LES FÉES
(*PG* 94, 1604 A-B)

Dans la courte note Περὶ Στρυγγῶν, Jean Damascène s'en prend aux légendes relatives aux fées. On prête à ces êtres le pouvoir de paraître la nuit dans les airs, de pénétrer dans les maisons à travers les portes closes et d'y étouffer les petits enfants, de manger leur foie et d'absorber toute leur substance. La fée aurait le pouvoir de circuler soit avec un corps, soit comme une âme incorporelle.

Stupidités que tout cela ! Seul le Seigneur a pu déposer son âme et la reprendre, et pénétrer dans la maison, les portes soigneusement closes, au témoignage de l'Évangile. Si des fées et des magiciennes parvenaient à agir de même, quel miracle le Seigneur aurait-il opéré ? Tout cela est fruit d'hérésie et piège pour les naïfs.

PASSION DE SAINT PIERRE DE CAPITOLIAS
(Cf. PEETERS, art. dans *Anal. Boll. 57* (1939), p. 299-333)

Nous réunirons ici les quelques traits sur l'Islam rapportés dans ce texte.

Autour de son lit de malade, le saint convoque les notables musulmans de Capitolias et « leur fait une profession de foi chrétienne accompagnée de vitupérations et d'invectives contre la religion islamique ». Cela provoque l'indignation et la colère des assistants. On parle d'assommer sur place le provocateur. Au conseil tenu à la mosquée, des exaltés menacent d'aller « faire prompte justice du blasphémateur » (p. 304).

S. Pierre, ayant recouvré la santé, « recommence de plus belle ses prédications incendiaires, cette fois dans les rues et sur les places publiques » (p. 305).

Devant le khalife lui-même, Walīd I (705-715), qui le blâme en ces termes: « Libre à toi de reconnaître comme Dieu Jésus qui est homme et un esclave du Créateur. Mais pourquoi blasphémer notre religion et appeler notre pacifique prophète maître d'erreur et père du mensonge ? », l'aspirant martyr réplique sur un ton sec et provocateur (p. 310).

Il ne ménage même pas ses bourreaux qu'il accable de moqueries acerbes (p. 313).

Relevons seulement l'appellation de Mahomet comme « père du mensonge ». Nicétas de Byzance fera du qualificatif le point de départ d'un thème de sa polémique.

CHAPITRE II

CONTROVERSE ENTRE UN SARRASIN ET UN CHRÉTIEN

La *Controverse entre un sarrasin et un chrétien* nous est parvenue sous diverses formes. Le codex *Ambr. gr. Q 2 sup.* (XIIe siècle), f. 233 r et ss. attribue à un personnage inconnu, Sisinnios Grammatikos, le texte de la *Controverse*, copié après la *Source de la Connaissance* de Jean Damascène. On retrouve encore la *Controverse* sans nom d'auteur, après les œuvres de Zigabène, dans le codex *Vat. Reg. gr. 35* (XIVe siècle), f. 376 v - 378 r. Elle porte le titre de *Memento polémique contre un sarrasin.* Une partie du texte se lit également dans le codex *Vallicell. gr. B 15* (XIIIe siècle), f. 241 v - 243 r: elle y est copiée sans nom d'auteur (1). Mais toutes ces versions ressemblent à celle qui a été publiée par Galland sous le nom de Jean Damascène et qui est reproduite dans *PG* 96, 1336-1348.

Nous possédons encore une traduction latine de l'œuvre, publiée par Lequien et rééditée dans *PG* 94, 1586-1595. En face de cette traduction, les éditeurs ont disposé le texte grec correspondant, tel qu'on peut le lire dans les *Opuscules* d'Abū-Ḳurra. Une lecture de cette traduction permet de se rendre compte facilement qu'elle dépend d'un original assez défectueux quant à la répartition des paragraphes et de qualité inférieure par rapport au texte de l'édition de Galland (2). Or cette traduction latine présente la *Controverse* comme une partie de l'*Opuscule 18* d'Abū-Ḳurra; le sous-titre διὰ φωνῆς (3) signifie qu'Abū-Ḳurra a rédigé le texte à partir des enseignements oraux de Jean Damascène.

Ajoutons enfin que les *Opuscules 9, 35-38* d'Abū-Ḳurra reprennent des parties diverses du texte de la *Controverse* dans une

---

(1) Cf. BECK, *Vorsehung...*, p. 41-42, n. 42.

(2) BECK, *op. cit.*, p. 41, n. 37, donne certains exemples qui confirment ce jugement.

(3) Cf. M. RICHARD, *Ἀπὸ φωνῆς*, dans *Byzantion* 20 (1950), p. 191-222.

rédaction légèrement plus longue: elle comprend un certain nombre de détails et d'explications supplémentairs. Mais dans l'ensemble le parallélisme est si étroit qu'on peut parler d'emprunt direct et littéral (*PG* 97, 1529, 1588-1596).

Négligeons les témoins anonymes du texte, et posons-nous la question: la *Controverse* a-t-elle été composée par Jean Damascène, ou par Théodore Abū-Ḳurra, ou par quelque autre rédacteur, à partir des enseignements du Damascène ?

La version du texte, selon l'édition de Galland, n'est pas de la main de Théodore. Mais est-elle de rédaction tardive ou représente-t-elle l'original dont Abū-Ḳurra lui-même se serait inspiré dans ses discussions avec les musulmans et dont on a consigné des fragments dans des *Opuscules* qui lui sont attribués ? Güterbock, suivi par Eichner (4), pense que le texte original est celui qui se lit dans les *Opuscules* d'Abū-Ḳurra et que la version de Galland est le fruit d'un remaniement tardif du texte de ces *Opuscules*. Il allègue à l'appui de son opinion que cette version trahit des retouches faites par une main érudite mais qui ne sauraient être attribuées à Jean Damascène. Beck (5) a montré que les considérations de Güterbock n'étaient point probantes: celui-ci observe en effet que le texte mentionne la prise de Jérusalem par Titus et les Grecs (sic !) ; or cette erreur, le Damascène n'a pu la commettre. Beck rappelle que le terme était couramment pris, même par le Damascène, au sens simple de *païens*. Le même auteur répond également à l'objection soulevée par Dyobuniotès (6) contre l'attribution de la *Controverse* au Damascène. L'objecteur fait remarquer que la pensée théologique qui s'exprime dans la *Controverse* souffre d'une certaine indigence et ne saurait par conséquent appartenir au Damascène. On peut faire remarquer en sens contraire que les problèmes posés dans le texte correspondent parfaitement aux préoccupations théologiques de l'Islam à cette époque (7), et que le bon controversiste est celui qui s'adapte à la capacité de réflexion de son interlocuteur.

Mais si les objections directes contre l'attribution du texte à Jean Damascène ne sont pas concluantes, le problème n'en est

---

(4) GÜTERBOCK, *Der Islam...*, p. 15 ; EICHNER, « Die Nachrichten... », p. 137.

(5) *Op. cit.*, p. 42, n. 44.

(6) Dans son *Jean Damascène* (grec), Athènes 1903, p. 52 ss. Cf. BECK, *op. cit.*, p. 42, n. 44.

(7) Cf. GOLDZIHER, « De Vlieger's Kitāb al Qadr », dans *ZDMG* 57 (1903), p. 393 et 397.

pas pour autant résolu. Il reste à expliquer pourquoi, si vraiment la *Controverse* a été rédigée par le Damascène lui-même, celui-ci n'a pas fait la moindre allusion à ces graves problèmes de l'Islam qu'étaient alors ceux du libre arbitre et de l'éternité du Coran, dans son *De Haeresibus*. Dire qu'il l'a fait ailleurs, dans le texte justement de la *Controverse*, n'est pas une réponse satisfaisante, car le *chapitre 101* se présente comme un exposé d'ensemble sur l'Islam, et si Jean Damascène a jugé les problèmes traités dans la *Controverse* tellement importants qu'il leur a consacré un écrit à part, il aurait dû normalement en faire mention dans le *De Haeresibus*. Mais surtout l'on doit expliquer comment l'on trouve parmi les *Opuscules* d'Abū-Ḳurra une version de la *Controverse* présentée comme un *ex ore* de Jean Damascène et une autre absolument indépendante. Disons d'abord que l'expression *ex ore* doit s'entendre en un sens très large. Abū-Ḳurra est en effet né vers le milieu du VIIIe siècle, et Jean Damascène est mort vers la même date. Mais Théodore a passé un temps à Saint-Sabas et s'est mêlé aux moines dont la pensée avait été modelée par celle du Damascène et qui se transmettaient les écrits et les leçons orales du grand docteur. C'est aux enseignements oraux du maître qu'appartiendrait le contenu de la *Controverse*. La précision *ex ore* rattache donc le texte de quelque façon à Jean Damascène. Or ce n'est pas le cas des *Opuscules 9, 35-38*. Relevons en outre certaines indications qui militent en faveur d'une rédaction plus tardive du texte tel que le présente la recension de Galland. Dans un passage qui parle, d'après le texte édité, de la mort du Christ (*PG* 96, 1345 B), l'auteur invoque une citation biblique, sans la donner. A la place du verset de l'Écriture, le texte reproduit une phrase mal copiée de S. André de Crète. C'est de l'*Opuscule 37* que la citation de S. André est passée dans la *Controverse*. Les rédacteurs pensaient lever ainsi l'imprécision de la référence à la Bible (cf. l'analyse plus bas). Mais il faut surtout insister sur le caractère fragmentaire de la *Controverse*. Après le passage ci-dessus mentionné, est placé un fragment qui constitue une coupure dans la suite des thèmes et une reprise du problème du libre arbitre traité au début de l'entretien. De tels détails trahissent non seulement un désordre dans la composition du texte, mais aussi peut-être le fait qu'à l'origine la *Controverse* se présentait en réalité sous forme de dialogues séparés, de petites discussions à thèmes divers, justement à la manière des *Opuscules 35-38*.

Mais, fait curieux, ces *Opuscules 35-38* (et le n° *8*), contrairement aux autres dialogues relatifs à l'Islam dans la même collection, ne sont pas attribués directement à Abū-Ḳurra ni ne le nomment expressément comme l'interlocuteur du sarrasin. Ne faut-il pas voir là une indication discrète que Théodore ne doit pas être tenu pour l'auteur proprement dit du texte qui nous occupe et que ces dialogues doivent être, quant à leur fond, rapportés à Jean Damascène ?

Qu'allons-nous conclure ? Peut-être y a-t-il eu une première rédaction de la *Controverse* sous forme de petits dialogues. Cette rédaction aurait servi à arranger, moyennant certains développements et explications appelés par les nécessités de l'époque, les *Opuscules 9* et *35-38*. On aurait attribué ces opuscules à Abū-Ḳurra parce que ce dernier en aurait fait grand usage. Sous le patronage d'Abū-Ḳurra s'est ensuite formée la *Controverse ex ore* de Jean Damascène : première synthèse, qui essaye de grouper dans un ensemble les divers fragments. La *Controverse* que nous lisons dans la recension de Galland serait une seconde synthèse améliorée du texte. Le problème demeure assez obscur. Dans l'état actuel des recherches, il est pratiquement impossible de faire le départ entre ce qui, outre les grandes lignes du contenu, appartient au Damascène, ce qui est l'apport propre d'Abū-Ḳurra et enfin ce qui vient de l'intervention de rédacteurs plus tardifs. Vouloir apporter des précisions plus grandes, c'est se perdre dans de pures hypothèses.

Intéressons-nous plutôt au contenu même de la *Controverse*. Un fait a attiré l'attention des critiques : le texte aborde les problèmes centraux qui occupaient la réflexion théologique musulmane à ses débuts, au VIIIe siècle. On s'est donc posé la question de savoir si cette *Controverse* a exercé une influence sur le développement et l'orientation de la théologie en Islam, ou du moins si on peut la considérer comme un témoin de l'influence que les controverses chrétiennes auraient exercée sur la pensée des fondateurs du *kalām*, ou théologie musulmane. Certains auteurs acceptent la question comme une hypothèse de travail : ils essayent, avec réserve, de déceler comment la réflexion sur des problèmes communs a pu opérer des contacts et des échanges mutuels. Becker a essayé de pousser plus loin l'analyse et de montrer comment, à partir du parallélisme des procédés de réflexion, l'on pourrait conclure avec moins de circonspection à la réalité de cette influence. Il envisage surtout le problème de la liberté et

celui de l'éternité du Coran (8). Plus récemment, Merrill rencontre la question, mais se montre réticent (9).

A la vérité le parallélisme est indéniable entre certaines démarches de la pensée chrétienne et les premiers essais de la théologie musulmane. Cela se comprend si l'on considère que l'Islam eut, dès ses origines, à discuter avec le Christianisme. Il ne pouvait pas ne pas être confronté avec les catégories religieuses de la pensée chrétienne, telles que des siècles d'effort théologique les avaient fixées. Les chrétiens de Syrie, les premiers interlocuteurs de l'Islam après la conquête, étaient les disciples des grands théologiens de la chrétienté et avaient appris dans la lutte contre les hérésies, à faire les distinctions philosophiques les plus précises. L'Islam ne pouvait ignorer cette puissance de réflexion que développait chez les controversistes chrétiens une culture théologique raffinée. Et l'orsqu'il voulut se mesurer avec ces redoutables adversaires, il essaya d'abord de leur opposer les condamnations péremptoires et brutes prononcées par le Coran contre la doctrine chrétienne. Mais il dut assez tôt se rendre compte que condamner sans apporter de preuves consistantes n'était pas de bonne méthode. Il fallait suivre l'adversaire et essayer de le convaincre sur son propre terrain. De plus, la théologie musulmane, qui n'était au début qu'une pieuse méditation sur le texte coranique, ne pouvait plus répondre aux exigences de la situation. Pour défendre les enseignements du Coran contre les attaques chrétiennes, les musulmans se plièrent alors aux règles du jeu (10). Les Mu'tazilites apprirent à manier les arguments d'une logique qui n'était pas de couleur strictement aristotélicienne, mais qui retrouvait certaines catégories universelles. Même les perspectives apologétiques et les catégories théologiques chrétiennes s'imposèrent au *kalām* musulman. Quelque temps après la mort d'Abū-Ḳurra, le renégat 'Alī Rabban Ṭabarī écrivait une apologie de l'Islam qui adoptait les procédés

---

(8) C. H. BECKER, « Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung », dans ses *Islamstudien* I, Leipzig 1924, p. 432-449. L'étude a été publiée d'abord dans *Zeitschrift für Assyriologie* 26 (1912), p. 174-195. L'auteur s'occupe aussi de la question des attributs divins, mais en s'appuyant sur les œuvres d'Abū-Ḳurra.

(9) J. E. MERRILL, « On the tractate of John Damascus on Islam », dans *The Muslim World* 41 (1951), p. 88-97.

(10) Consulter A. ABEL, « La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane », dans *L'Elaboration de l'Islam*, p. 61-85.

des chrétiens, admettait les critères de leur apologétique et partait des prémisses de leur théologie ([11]). Le mouvement se poursuivit, tout en se différenciant lentement, au fur et à mesure que la réflexion musulmane prenait conscience de son originalité. L'influence subie par la théologie de l'Islam fut donc à la fois celle de l'atmosphère intellectuelle chrétienne qui imprégnait la culture en Syrie et celle de la controverse chrétienne telle qu'elle s'exprimait dans les écrits polémiques.

On ne peut pas prouver que ce fut telle ou telle œuvre, telle ou telle controverse en particulier, qui exerça sur le développement du *kalām* une influence déterminante. Le fait que l'on retrouve dans la *Controverse entre un sarrasin et un chrétien* les thèmes qui préoccupaient la pensée musulmane à cette époque, ne prouve rien de décisif. Cela prouve seulement que les interlocuteurs se penchaient sur les problèmes qui les intéressaient vraiment et qui, de leur temps, agitaient l'opinion théologique. Il va sans dire qu'ici, comme dans toute discussion, les partenaires ont pu subir l'influence l'un de l'autre. Mais le seul texte de la *Controverse* ne permet pas de tirer des conclusions certaines. Nous avons là un résumé des disputes qui confrontèrent les deux parties durant de longues années, mais nous n'avons pas actuellement à notre disposition d'autres témoins qui éclairent mieux l'état de la question et nous fournissent d'autres renseignements sur les sujets débattus et les procédés mis en œuvre. D'autre part, l'on ne peut nier sans plus une certaine influence de la théologie chrétienne sur le développement de la pensée religieuse de l'Islam. Outre les indications mentionnées plus haut, il y a lieu de citer un *ḥadīth* de la Tradition islamique, qui témoigne à sa façon de la réalité de cette influence: « Peut-être, fait-on dire à Mahomet, vivras-tu après moi assez longtemps pour rencontrer des gens qui nient la prédestination d'Allah et attribuent les péchés à ses serviteurs. Cette doctrine, ils l'ont empruntée aux chrétiens ([12]) ».

Le problème dépasse le texte de la *Controverse* et concerne les

---

([11]) *Al-Dīn wa l-dawla*, écrit sous le khalife al-Mutawakkil (847-861). Le texte arabe a été édité par Mingana, Manchester 1923. Sur l'ouvrage et sur les objections soulevées contre son authenticité par Bouyges et Peeters, cf. E. FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter*, p. 6-12.

([12]) Cité par BECKER, *art. cit.*, *Islamstudien* I, p. 441 ; *Z.A.*, p. 186. Becker renvoie à *Kanz al-'ummāl* I, 35, nº 652 et 36, nº 668. DJĀḤIẒ (2e moitié du IXe siècle) souligne de son côté la part que les chrétiens ont eue dans la naissance des hérésies en Islam, cf. con *Kitāb fī l-radd 'alā l-naṣārā*, éd. Finkel, Le Caire 1926, p. 17-18.

relations générales entre la pensée chrétienne et la théologie musulmane. Ce serait accorder trop d'influence à la *Controverse* que de vouloir tirer de son seul contenu des conclusions sur la question qui nous occupe. Elle n'est qu'un témoin, entre d'autres témoins, des rapports qui marquèrent la confrontation de l'Islam avec le Christianisme et qui permirent à l'un de subir l'influence intellectuelle de l'autre. C'est dans ses dimensions générales qu'il faut envisager le problème pour avoir des chances solides de l'éclairer. Il manque pour cela encore beaucoup de recherches et surtout l'édition de bien des textes ignorés ou mal connus ([13]).

Dans les pages qui suivent, nous donnerons l'analyse de la *Controverse*, en suivant l'édition de Galland, puis un bref résumé des *Opuscules* parallèles rangés parmi les œuvres de Théodore Abū-Ḳurra.

CONTROVERSE ENTRE UN SARRASIN ET UN CHRÉTIEN

(Recension de Galland, *PG* 96, 1336 B - 1348 B. Recension de Lequien, *PG* 94, 1585 A - 1596 B, première partie de l'*Opuscule 18* d'Abū-Ḳurra, *ex ore* de Jean Damascène)

I. La *Controverse* débute abruptement par une question qualifiée d'embarrassante. Il s'agit du *problème du bien et du mal et de leur cause* (1336 B - 1341 C).

1) La position du sarrasin est que Dieu est cause à la fois du bien et du mal et que l'homme est dépourvu de liberté ([14]).

Le chrétien interpellé tente de donner un exposé de la solution correcte du problème:

a) Distinction entre les objets tous bons, tels le soleil, la lune, les astres, etc., et les actions bonnes ou mauvaises suivant leur qualité morale.

([13]) Sur certains écrits chrétiens relatant des controverses sur la foi tenues entre chrétiens et musulmans, cf. notre *Introduction*, II. Sur le climat culturel général à l'époque où se noua le dialogue religieux islamo-chrétien, cf. L. GARDET - M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948, p. 39-46 ; A. ABEL, *art. cit.*, p. 62-65.

([14]) Contre le libre arbitre, cf. *Coran* 6, 149 ; 13, 27. Allah dirige qui il veut : 2, 213.269.272 ; 6, 35.39.88.125.149. Il égare qui il veut : 6, 39.125 ; 7, 146.178.186. Allah est auteur de tout : 4, 78. L'ambiguïté du Coran sur le sujet est à l'origine de la querelle entre Ḳadarites (partisans du libre arbitre) et Djabrites (partisans du déterminisme), cf. GOLDZIHER, *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris 1920, p. 70-72. Sur Dieu cause du mal, *ibid.*, p. 72-74.

b) Il est contradictoire de penser que Dieu est cause du mal. Dieu serait injuste, lui qui punit débauchés et voleurs, alors qu'ils seraient déterminées au vice.

c) De même, absurdes seraient les punitions portées par *tes* législateurs et *tes* écritures. On devrait plutôt prescrire d'honorer les malfaiteurs, puisque, selon toi, ils accomplissent la volonté de Dieu (1366 B - 1337 A).

2) *Réplique du sarrasin:* Qui forme le fœtus dans le sein des femmes ([15]) ? Ne voilà-t-il pas Dieu complice de l'adultère et de la fornication ?

Réponse: Dieu a tout créé dès la première semaine de la génèse du monde. Désormais tout se déroule suivant les lois naturelles qui régissent la création ([16]). Adam seul a été créé directement par Dieu, les autres hommes proviennent par voie de génération à partir du couple primitif, cf. *Gen.* 1, 28; 5, 3 ss. (1337 A - 1340 A).

3) *Objection:* L'Écriture dit de Jérémie: « Avant de te former dans le ventre ([17])... » (cf. *Jér.* 1, 5).

([15]) *Coran* 39, 7 ; 49, 60. Sur l'intérêt que l'Islam orthodoxe djabrite accordait alors à cette objection, cf. GOLDZIHER, *art. cit.*, p. 397. Cette question est à placer dans le contexte de la théorie musulmane de la création continue.

([16]) Cette réponse, qui semble exclure un concours créateur de Dieu aux actions des créatures, n'a pas laissé de susciter des objections. Les éditeurs de l'*Opuscule 35* d'Abū-Ḳurra, lequel reproduit de très près cette partie de la *Controverse*, ont formulé les réserves suivantes : « Il semble que l'auteur tienne que seules les causes secondes produisent leurs effets et que Dieu n'y concourt que parce que, au commencement, il a donné aux causes secondes la force d'agir. Or de l'avis des philosophes et de théologiens le concours de Dieu est constant » (*PG* 97, 1589, n. 65). Observons toutefois qu'il y a une nuance entre création et concours divin. La création continue se situe à l'intérieur d'une vision atomiste et discontinue du monde, tandis que le concours divin respecte à la fois la souveraine puissance de Dieu et l'activité propre de la créature. L'auteur de la *Controverse* ajoute en effet : « Et de la sorte le monde, *par la grâce de Dieu*, se constitue et se soutient » (*PG* 94, 1337 C).

([17]) Objection musulmane tirée de la Bible. Les sarrasins avaient-ils déjà, du temps du Damascène pris une connaissance suffisante du texte de l'Écriture pour pouvoir y puiser des objections ? Op faut-il penser que l'auteur développe le thème pour lui-même, par l'effet d'une logique interne. L'usage courant du texte de l'Écriture sainte par les polémistes musulmans apparaîtra proprement un peu plus tard, cf. E. FRITSCH, *op. cit.*, *passim* p. 54-96 ; 112-127.

Réponse:

— C'est là une application de la loi générale établie par Dieu, celle de la génération.

— D'ailleurs le texte parle plutôt de la sanctification dès le sein: le sein est pris au sens figuré, symbolique: c'est une figure du baptême ([18]) (1340 A-B).

4) Le sarrasin s'étonne: un baptême avant le Christ ?

Oui, un baptême mystique, au témoignage de l'apôtre Paul, qui affirme que les uns furent baptisés dans la nuée, les autres dans la mer (*I Cor.* 10, 1-2). D'ailleurs le texte de l'Évangile qui rapporte la déclaration de Jésus à Nicodème est catégorique: le baptême est nécessaire de nécessité absolue (*Jn* 3, 5) (1340 B-C).

5) Le sarrasin revient à la charge par le détour d'une question retorse: il cherche à prendre au dépourvu son adversaire, à l'amener à se contredire et à le jeter de la sorte dans l'embarras. Voici la question: Celui qui accomplit la volonté de Dieu est-il bon ou mauvais ([19]) ?

Réponse: a) Le chrétien perce l'intention cachée de son partenaire: si le Christ est mort volontairement, les juifs, qui ont accompli la volonté de Dieu, sont donc innocents.

b) La réponse utilise la distinction entre volonté expresse et permission, tolérance, longanimité de Dieu. Exemple: nul ne peut se mouvoir sans la volonté de Dieu, mais d'autre part Dieu défend de voler, de tuer, etc. Dans le cas de quelqu'un qui se lève et va voler, faut-il parler de volonté, ne doit-on pas plutôt parler de tolérance et de longanimité de Dieu ([20]) ?

L'accord du sarrasin ([21]) permet de tirer la conclusion: la mort

---

([18]) Le thème du sein maternel figure du baptême est connu dans l'exégèse typologique et dans la tradition théologique des Pères de l'Église.

([19]) Ces ruses et ces détours montrent bien qu'il ne s'agit pas d'un dialogue entièrement fictif. Il est étoffé d'éléments empruntés aux controverses réelles qui ont opposé chrétiens et musulmans, dès les premiers temps de leur rencontre.

([20]) Les Mu'tazilites essayaient eux aussi des distinctions du même genre sur les relations de la volonté de Dieu avec l'activité humaine, cf. GARDET-ANAWATI, *op. cit.*, p. 49.

([21]) Cette première victoire est psychologiquement décisive : désormais le sarrasin est en position d'infériorité, et le chrétien ne manque pas de le souligner. A partir de là, le musulman écoutera les explications. Son rôle devient celui d'un partenaire qui écoute ; il formule parfois des objections et, à l'occasion, essaie de se défendre, mais il ne passe plus à l'attaque.

du Christ sur la croix est une manifestation de la longanimité de Dieu. Mais Dieu châtie aussi parfois pour ramener à résipiscence. C'est ainsi qu'il a puni les juifs par l'expédition de Titus ([22]) (1340 C - 1341 C).

II. *La dvinité du Christ* (1341 C - 1345 B).

Le dialogue perd ici même son semblant de réalité. Il prend l'allure d'une tactique de controverse. Avant de passer au problème de la divinité du Christ, l'auteur fait une mise en garde et explique les démarches à suivre: citer d'abord les épithètes divines décernées au Christ par la Bible: Verbe, Sagesse, Bras et Puissance de Dieu; passer à l'offensive et interroger l'adversaire sur les épithètes que le Coran décerne au Christ; ne pas démordre, ne pas se laisser entraîner si le sarrasin tente de changer de sujet en posant d'autres questions (1341 C).

Voici comment s'articule l'argument *ad hominem*, selon le schéma indiqué plus haut d'une discussion imaginée où les réactions et les répliques de l'adversaire sont prévues, sans que celui-ci se doute de l'habileté du procédé.

1) Le Coran affirme que le Christ est esprit et parole de Dieu ([23]). Or si l'on estime qu'esprit et parole de Dieu sont créés, qui les a créés ? — Dieu. — Et avant, Dieu était-il dépourvu d'esprit et de parole ? Question décisive: il est en effet hérétique et abominable de l'affirmer, même pour les musulmans ([24]) (1341 C-1344 A).

2) *Réplique du sarrasin:* « Les paroles de Dieu sont-elles créées ou incréées ? »

Le sarrasin tend un piège. Si le chrétien répond: créées, il conclura: le Christ, parole de Dieu, est donc aussi créé. Il importe de ne pas répondre inconsidérément. Le mieux est de proclamer qu'il y a une seule Parole hypostatique incréée. L'Écriture est,

---

([22]) Sur toute cette partie, cf. BECKER, *Islamstudien* I, p. 439-441 ; A. GUILLAUME, « Some remarks on free will and predestination in Islam, together with a translation of the *Kitābu 'l-Qadar* from the *Ṣaḥīḥ* of *al-Bukhārī* », dans *J.R.A.S.* (1924), p. 43-63.

([23]) *Coran* 4, 171 ; 3, 39.45.

([24]) Cette réflexion semble contenir une allusion à l'apparition, du temps de l'auteur, et à la fixation de la doctrine mu'tazilite sur l'existence en Dieu de certains attributs essentiels, comme ceux de la raison et de la vie.

non les Paroles (λόγια), mais les propos (ῥήματα) de Dieu ([25]) (1344 A).

3) On objecte le texte du psaume qui parle des paroles et non des propos de Dieu ([26]) (cf. *Ps* 12 (11), 7).

Mais c'est que le prophète a parlé au sens figuré (τροπολογικῶς) et non au sens propre (κυριολογικῶς). Et l'auteur de partir dans une explication linguistique, étayée d'exemples empruntés à la Bible qui soulignent chez les prophètes l'habitude de personnifier les êtres inanimés (1344 B-D).

4) *Objection:* Si le Christ est Dieu, comment Dieu est-il descendu dans le sein d'une femme ?

— Ton Coran et mon Évangile, tous les deux, parlent de cette descente. Mais il s'agit évidemment d'une descente au sens figuré (1344 D - 1345 A).

5) *Objection:* Si le Christ est Dieu, comment se fait-il qu'il mangeait, buvait ([27]), dormait, etc. ?

— Il y a dans le Christ deux natures, une nature divine et une nature humaine, en une seule personne (1345 A-B).

([25]) Ces distinctions et cette circonspection dans la réponse du chrétien laissent voir qu'à cette époque les musulmans avaient déjà posé la question de l'éternité de la parole de Dieu qu'est le Coran, en face de la doctrine chrétienne sur la Parole éternelle de Dieu, le Christ. Est-ce la doctrine chrétienne qui a amené la pensée musulmane à se poser ce problème ? Cela est possible. En effet si Dieu possède les attributs de la raison et de la vie, il possède également celui de la parole ; sa parole est donc éternelle, qui est le Coran. Le Christ, lui, d'après le Coran, est une parole de Dieu, c'est-à-dire il a été créé par l'effet d'une parole directe de Dieu, mais il n'est point Fils de Dieu comme le prétendent les chrétiens, et donc il ne peut être considéré comme parole de Dieu au même titre que la vraie parole éternelle d'Allah. Telle serait la position primitive du problème, comme elle transparaît dans ce passage.

Cf. sur la question BECKER, *Islamstudien* I, p. 441-445. P. KHOURY doute, à tort nous semble-t-il, que le texte soit « un témoin de la théorie naissante du Coran Parole incréée » (« Jean Damascène et l'Islam », dans *Proche-Orient Chrétien* 7 (Jérusalem 1957), p. 58, n. 35). Le dessein du sarrasin est en effet de montrer seulement que les chrétiens se trompent en faisant de Jésus une Parole éternelle de Dieu. La distinction du chrétien, dans sa réponse, entre Parole incréée, Jésus, et paroles créées de Dieu (Écriture, y compris le Coran) ne se comprend bien que dans le contexte de la théorie musulmane du Coran incréé.

([26]) Cf. plus haut note 17.

([27]) Cf. *Coran* 5, 75.

III. *La mort de Jésus (ou de la Théotokos ?)* (1345 B).

Le passage grec est ici obscur. Le texte est visiblement corrompu ([28]). Les recensions de Lequien et de Galland veulent qu'il s'agisse de la mort du Christ et que cette mort entraîne une objection contre sa divinité. La réponse à l'objection tient dans la distinction des deux natures dans le Christ et s'appuie « hardiment sur la démonstration scripturaire ». Or le texte invoqué manque. A sa place, on lit une citation incorrecte et mal copiée de saint André de Crète, tirée d'une *Homélie sur la dormition de la Sainte Vierge* ([29]). La citation ne concerne donc pas le Christ mais la Théotokos.

La comparaison du passage avec l'*Opuscule 37* d'Abū-Ḳurra permet de comprendre comment cette citation est donnée ici. L'*Opuscule 37* est strictement parallèle à ce passage. Il y est question de la Mère de Dieu: « Celle que vous appelez Théotokos est-elle morte ? » Le texte scripturaire invoqué est plus clairement explicité par une citation plus longue du même passage de saint André de Crète: la Vierge n'est pas morte de mort ordinaire, mais de la manière dont Dieu a tiré une côte d'Adam endormi, sans que celui-ci en ait ressenti de la douleur, de même la Théotokos a rendu elle-même son âme à Dieu, comme dans un sommeil ([30]).

IV. *Le ver dans la plaie* (1345 B-C).

Il nous semble que ce passage n'est pas ici à sa place normale. Il doit être rapproché de la discussion sur la cause du mal. Le sarrasin objecte contre la théorie de la création complète dès la première semaine de la genèse, et il met en avant les phénomènes de pseudo-génération spontanée. Contrairement à tous les développements immédiatements antérieurs, les interlocuteurs sont ici nommés de nouveau, comme au début.

La réponse rappelle la théorie générale et réaffirme que, de même que la terre fut abandonnée aux ronces, de même nos

---

([28]) Le texte, dans la recension de Galland, débute comme suit : *Ὅτι ἦν ἐγετελ θεϊκὸν ἀπέθανεν* (sic). L'éditeur propose en note la correction suivante : *ὅτ' ἂν λέγῃ τὸ θεϊκόν...*, et ainsi l'on rejoint le texte tel qu'il est édité par Lequien: *ὃν λέγετε Θεόν.*

([29]) I, 5 : *PG* 97, 1052 C.

([30]) BECK pense qu'il s'agit là d'une erreur de l'*Opuscule 37* qui applique à la Mère de Dieu l'objection docétiste contre la mort du Christ, cf. *Vorsehung...*, p. 41, n. 41.

corps, en cas de contusion, « sont condamnés à produire des poux et des vers » ([31]).

V. *Le baptême du Christ* (1345 C - 1348 B).

Ce passage, lui aussi, constitue un retour au problème de la divinité du Christ.

L'objection est aiguisée comme une arme (ἔνοπλος): Qui est plus grand, le sanctificateur ou le sanctifié ? Le chrétien s'avise qu'il s'agit du baptême de Jésus par Jean le Précurseur, et il répond par un exemple au dessein transparent (malgré que l'auteur le qualifie d'énigmatique, αἰνιγματωδῶς, 1348 A): un seigneur servi au bain par son esclave n'en est pas pour cela inférieur à lui. Tel est le cas du Christ recevant de Jean le baptême.

VI. *Fin* (1348 B).

Le sarrasin est grandement étonné. Son embarras l'empêche de répondre: il s'en va sans insister davantage.

OPUSCULES de THÉODORE ABŪ-ḲURRA

Opuscule 35 (*PG* 97, 1588 A - 1592 C)

Le texte reproduit la première partie de la *Controverse*, qui traite de la cause du bien et du mal (*PG* 96, 1336 B - 1341 C), en y ajoutant certains menus détails fort accidentels. Les différences stylistiques sont insignifiantes. Enfin le rédacteur exprime les objections sans les mettre directement dans la bouche de l'adversaire.

Relevons un correctif apporté à la théorie de la création complète dès la première semaine: l'arc-en-ciel du déluge est la seule création nouvelle qu'il y ait lieu de signaler ([32]).

Encore un point: « Tous furent baptisés en Moïse ([33]) », avant

---

([31]) La théologie des chrétiens à cette époque ne craignait pas d'admettre une forme de la théorie de la génération spontanée, sans se poser sur sa vérité de problèmes scientifiques.

([32]) La théorie de la création achevée est présentée dans cet *Opuscule* dans des termes qui, s'ils marquent bien le rôle de la créature, risquent de voiler l'action constante du Créateur. Certaines phrases insistent d'une façon imprudente : « Non pas que maintenant Dieu crée et œuvre chaque jour, puisqu'il a tout fait au premier jour » (1589 B). Cf. l'observation que nous avons faite dans la note 16.

([33]) *I Cor* 10, 2.

le Christ. — Et avant Moïse ? — Le Seigneur a bien dit: « Avant qu'Abraham fût, je suis [34] », et « Je me sanctifie moi-même pour eux [35]. » C'est l'affirmation de la valeur anticipée des mérites du Christ Sauveur.

Mais si le texte ajoute de petits détails, le plus souvent il laisse tomber des développements superflus. L'opuscule s'achève sur le silence du barbare. Car l'interlocuteur n'est plus appelé ici *sarrasin*, mais *barbare*.

Opuscule 36 (1592 C - 1593 B)

Sauf de bien rares écarts, l'opuscule reproduit strictement un passage de la *Controverse*. Ce sont les paragraphes 2 et 3 de la deuxième partie, qui traite de la divinité du Christ, cf. *PG* 96, 1344 A - D.

Opuscule 37 (1593 B-C)

Le texte est parallèle aux 3e et 4e parties de la *Controverse*, qui parlent respectivement de la mort de la Théotokos (*PG* 96, 1345 B) et de la formation du ver dans la plaie (*PG* 96, 1345 B-C).

Opuscule 38 (1593 D - 1596 A)

Jusque-là, dans les trois opuscules précédents, l'interlocuteur était appelé le *barbare*. Ici reparaît l'apellation de *sarrasin* comme dans la *Controverse*.

L'*Opuscule 38* retient l'essentiel de l'objection du sanctificateur et du sanctifié et de la réponse (*PG* 96, 1345 C - 1348 B). Le sarrasin ne réplique pas. Le texte renonce visiblement aux longueurs inutiles du passage parallèle de la *Controverse*.

Opuscule 9 (1529 A-D)

Cet opuscule reprend avec bien plus de détails le passage de la *Controverse* relatif à la mort volontaire du Christ et à l'innocence de ses bourreaux (*PG* 96, 1340 C - 1341 C).

La réponse se constitue ici à partir d'exemples particulièrement frappants et de considérations qui atteignent la profonde sensibilité de l'objecteur.

---

(34) *Jn* 8, 28.
(35) *Jn* 17, 19.

1) Nous, les infidèles blasphémateurs, « comme tu le dis » ([36]), le sommes-nous contre le gré de ton Dieu, oui ou non ?
— Si oui, c'est un Dieu débile.
— Si non, s'il le veut de la sorte, pourquoi alors nous grevez-vous de capitations et d'impôts ? Vous devriez nous offrir des présents !

2) Tout musulman qui meurt à la guerre va, d'après vous, au paradis ([37]). Si donc un Rūmī ([38]) tue à la guerre ton fils ou ton frère, faut-il le punir comme un ennemi ou plutôt l'honorer comme un bienfaiteur ? La réaction de l'Agarène est violente: « Je le tuerais et le mettrais en pièces, membre par membre, κατὰ μέλος. »

3) Tu as une plaie mortelle à l'œil. Un ennemi, pour te faire périr, vient t'y frapper. Or il arrive que le coup crève l'abcès et t'en voilà guéri. Traiteras-tu l'agresseur d'ami et de bienfaiteur, prenant en considération non point son intention, mais le bien qui t'en est résulté malgré lui ? — Que non ! Je me vengerais de lui comme du pire ennemi (encore κατὰ μέλος) ([39]).

([36]) C'est le *kuffār* de la langue arabe.

([37]) Sur la promesse du paradis faite aux combattants de la guerre sainte, cf. *Coran* 4, 74 ; 47, 4 et 6 ; 61, 11-12 ; 22, 58-59 ; 9, 88-89.111.

([38]) Les Arabes appelaient ainsi les Byzantins, héritiers des Romains en Orient.

([39]) Signalons, à titre de renseignement, quelques textes d'Abū-Ḳurra qui peuvent servir à établir une comparaison avec des passages de la *Controverse*. On peut rapprocher l'*Opuscule 16* de l'objection contre la divinité du Christ tirée de son incarnation dans le sein d'une femme (cf. analyse de la *Controverse* II, 4). L'*Opuscule 17* reprend le thème du baptême mystique des justes de l'Ancien Testament (cf. I, 4 et *Opuscule* 35 : 1589 D). L'absence de toute indication précise ne nous permet pas de penser avec certitude que ces deux *Opuscules 16* et *17* soient adressés à des interlocuteurs musulmans. En outre, les problèmes y sont envisagés dans une perspective différente de celle des autres textes analysés ici.

CHAPITRE III

THÉODORE ABŪ-ḲURRA

Théodore Abū-Ḳurra est un melkite syrien, originaire d'Édesse. Il est né vers 750 (1). Dans sa jeunesse, il fit peut-être un voyage à la célèbre laure palestinienne de Saint-Sabas, qui entretenait alors des relations culturelles et religieuses avec Édesse (2). Théodore se fit-il moine à Saint-Sabas ? Du moins y a-t-il vécu un temps, adonné à l'étude et à la méditation, dans une solitude peuplée du souvenir de Jean Damascène. S'il est difficile de croire qu'il ait connu personnellement le saint Docteur et suivi ses leçons orales, on ne saurait toutefois contester qu'il ait subi profondément son influence: il se déclare lui-même disciple du Damascène, et ses œuvres, qui puisent aux mêmes sources patristiques, portent les marques visibles de la doctrine et des procédés du maître. On retrouve Théodore par la suite à Ḥarrān, comme évêque melkite de la ville. Il offre alors l'image d'un pasteur bouillant d'ardeur, à l'intelligence brillante et au verbe facile. D'après la *Chronique* de Michel le Syrien (3), il aurait abdiqué en 813/814 (4), ou plutôt il aurait été déposé par le patriarche Théodoret d'Antioche (5), à la suite d'accusations portées contre lui. Toujours est-il que vers 813 on le revoit à Jérusalem, comme consulteur théologique auprès du patriarche Thomas, ancien moine de Saint-Sabas.

Il s'adonne à la prédication et à la controverse doctrinale. Il prêche dans son propre pays et il se fait, à l'exemple de son

(1) Après une étude minutieuse de toutes les sources actuellement connues, I. DICK retient comme date probable de sa naissance l'an 750, de préférence à 740, date proposée par Graf et jusque-là communément admise à sa suite. Cf. I. DICK, « Théodore Abuqurra », extrait de *Proche-Orient Chrétien*, Jérusalem 1963, p. 39. Nous devons à cette même étude certains détails biographiques insérés dans notre notice.

(2) Cf. C. BACHA, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abu Kurra évêque de Harran*, Tripoli (Liban), s.d., Introduction.

(3) MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, éd. Chabot, Paris 1899-1910, t. III, p. 32-34.

(4) Le texte de Michel porte « en l'an 1125. » L'an 1125 de l'ère des Séleucides correspond à l'an 813/814 de l'ère chrétienne.

(5) D'après la liste d'Eutychius, ce Théodoret aurait occupé le siège d'Antioche de 795 à 812.

maître Jean Damascène, le champion de l'orthodoxie chalcédonienne contre toutes les hérésies de son temps. Mais plus remuant que le Damascène, il étend son activité jusqu'en Égypte. Il se présente en Mésopotamie et va jusqu'en Arménie, où il remporte du succès parmi les monophysites. La date de sa mort est à placer entre 820 et 825.

Abū-Ḳurra écrivit pour la défense des images contre les iconoclastes. Il prit sûrement part à la polémique contre le Manichéisme et controversa avec les musulmans. Il rédigea des opuscules et des homélies sur certains points de doctrine, tels que l'existence de Dieu, la providence, le libre arbitre, les attributs divins, tous problèmes « qui jouèrent un si grand rôle dans le développement de la théologie islamique » (6). Ce qui nous est resté de ces écrits témoigne de la grande valeur intellectuelle de ce controversiste infatigable. Il écrivit en langue syriaque 30 traités. Il les adressait à ses adversaires jacobites, dont le plus connu est Abū-Rā'iṭa, métropolite de Takrīt. Ces opuscules semblent être perdus, en attendant les découvertes possibles de quelque chercheur fortuné.

On a de lui 12 traités écrits en arabe: ce sont les seuls qui nous soient parvenus d'un ensemble probablement plus étendu. Leur authenticité est reconnue en général par les critiques, qui par contre refusent celle de bon nombre d'opuscules plus tardifs. Les auteurs de ces derniers écrits les auraient attribués au grand controversiste pour leur assurer un large crédit (7). Le plus important des traités authentiques est celui qui traite *De l'existence du Créateur et de la vraie religion* (8). Il y en a un qui est consacré aux icônes (9). Des 10 autres (10) aucun n'est adressé

---

(6) A. JEFFERY, art. *Abū Ḳurra*, dans *NEIs* I, Leiden 1960, p. 140 e.

(7) Cf. G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, II, p. 15-21, 21-25.

(8) G. GRAF, *Des Theodor Abu Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, Münster 1913, a donné une traduction allemande du traité d'après le texte arabe édité par L. CHEIKHO, dans *Al-Mashriḳ* 15 (Beyrouth 1912), p. 757-774, 825-842. I. DICK, dans la deuxième partie de sa thèse dactylographiée sur Théodore, vient de donner du texte une recension meilleure, accompagnée d'une traduction française et d'un commentaire assez détaillé.

(9) Édité par J. Arendzen, Bonn 1897.

(10) Ils ont été publiés par C. BACHA, *Mimars de Théodore Abuqurra, évêque de Harran*, Beyrouth 1904. Traduction allemande de GRAF, *Die arabischen Schriften des Th. Abuqurra*, Paderborn 1910. La traduction de Graf ajoute aux 10 traités publiés par Bacha, le traité sur l'Iconoclasme

directement aux musulmans. Mais l'on y rencontre des réflexions et certains développements où il est fait allusion aux problèmes qui intéressaient ou préoccupaient la théologie musulmane à cette époque. Ils traitent du dogme de la Trinité et de l'unité divine, de l'existence éternelle du Fils de Dieu, de l'Incarnation et enfin de la liberté humaine (11). La doctrine développée dans ces traités est reprise dans certains opuscules apologétiques du corpus grec d'Abū-Ḳurra. Ce que la prudence lui déconseillait d'exprimer en langue arabe, l'auteur se le permet en grec. Il sort alors quelque peu de sá réserve et passe à l'attaque. Certains *Opuscules* s'en prennent ouvertement à la doctrine musulmane relative à la mission de Mahomet et à l'excellence de l'Islam.

Le corpus grec publié sous le nom d'Abū-Ḳurra comprend 43 *Opuscules* de longueur diverse: on les trouve reproduits dans *PG* 97, 1469-1609 (12). Les textes que nous considérons comme proprement adressés aux musulmans, outre ceux que nous avons présentés plus haut avec la *Controverse*, sont les suivants. Nous les rangeons dans l'ordre retenu par nous pour leur analyse.

Opuscules théologiques.

N° 3: Dialogue avec le préfet du drome d'Émèse, sur l'existence de Dieu et la preuve de la Trinité (*PG* 97, 1492-1504).

N° 25: De la Filiation divine (1557-1561).

N° 21: La vérité du Christianisme éclate dans sa faiblesse (1548-1552).

édité par Arendzen. Elle adopte de plus un ordre de classement différent. Nous donnons ici une concordance des numéros, pour faciliter les consultations.

Graf	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI
Bacha	9	4	2	5	6	10	7	3	1	8	Arendzen

(11) Le *mimar III/2* a pour sujet l'unité dans la Trinité. Le *VI/10* est une défense de l'Incarnation : certaines allusions transparentes laissent voir que Théodore pensait aux musulmans à certains moments au moins de son développement. « Qu'ont-ils donc à nous objecter, s'écrie-t-il une fois, ceux qui nous critiquent, alors qu'ils professent que Dieu est assis sur un trône » (cf. *Coran* 7, 52 ; 10, 3). Le *mimar VII/7* est repris dans l'*Opuscule* grec *25* que nous analyserons un peu plus bas. Le *IX/1* traite du libre arbitre : il est dirigé explicitement contre les manichéens, mais Abū-Ḳurra pensait fréquemment aussi aux disputes qui opposaient les écoles musulmans sur le sujet ; cf. A. ABEL, *La polémique damascénienne...*, p. 71, n. 1.

(12) Bon nombre de ces textes ont été traduits en géorgien, cf. BROSSET, *Histoire et littérature de la Géorgie*, Paris 1938, p. 135-136 ; G. GRAF, *Geschichte...*, II, p. 20-21.

Opuscules apologétiques.

N° 8: Réponse à une objection contre la Trinité (1528).
N° 23: Réponse à une objection contre la divinité du Christ (1553-1556).
N° 32: De la mort du Christ et de l'union hypostatique (1583-1584).
N° 22: De l'Eucharistie (1552-1553).

Opuscules polémiques.

N° 18, 2e partie, *ex ore* de Jean Damascène: Critères de la vraie religion (*PG* 94, 1596-1597).
N° 19: Contre la mission de Mahomet (*PG* 97, 1544-1545).
N° 20: Mahomet possédé du démon (1545-1548).
N° 24: L'excellence de la monogamie (1556-1557) (13).

Ces textes se présentent comme des compendia vade-mecum, dans lesquels sont réunis les thèmes de controverse les plus disputés à cette époque entre chrétiens et musulmans. Inspirés de très près de discussions réelles, les *Opuscules* ne contiennent pas toutefois un compte rendu pur et simple des questions et des réponses échangées entre les partenaires. Certaines observations sont amenées à la faveur d'une réflexion ultérieure, au moment de la rédaction définitive du texte. Les introductions et les conclusions expriment le point de vue du chrétien sur l'atmosphère qui enveloppe les contacts entre les interlocuteurs et sur l'issue de la controverse. Mais les interventions du rédacteur plutôt discrètes et ne justifient pas de notre part des réserves sérieuses sur la loyauté et la fidélité de son compte rendu au contenu réel des discussions. Le dialogue, cela va sans dire, se tenait en langue arabe: les traces en sont visibles en maint endroit du texte grec, par exemple au début de l'*Opuscule 21*. Néanmoins nous pensons que ces dialogues ont été, dans leur rédaction définitive, écrits directement en grec, et non point simplement traduits de l'arabe (14). Cette mesure de prudence couvrait des audaces

(13) Les *Opuscules 16* et *17*, que certains auteurs rangent parmi les écrits de Théodore adressés aux sarrasins, ne portent pas d'indications précises désignant spécialement les musulmans comme partenaires du dialogue.

(14) L'*Opuscule 2* (*PG* 97, 1504-1521) a bien été traduit de l'original arabe, mais il s'agit là d'une épître que Théodore, sur l'ordre du patriarche Thomas de Jérusalem, a adressée aux Arméniens pour les inviter à se ranger du côté de la foi chalcédonienne. Le traité a été traduit en grec par Michel le Syncelle, avant son départ pour Constantinople, en 812/813. Cf. G. Graf, *Geschichte*... II, p. 8.

toujours dangereuses, quelque tolérante que pût être l'autorité en pays d'Islam. Il aurait été en effet trop hasardeux de publier en arabe des textes où Mahomet et l'Islam n'étaient point ménagés. Vient à l'appui de notre opinion le fait que les œuvres arabes d'Abū-Ḳurra n'engagent aucune polémique directe contre la religion musulmane ([15]), tandis que trois au moins des opuscules grecs contiennent des charges à fond contre Mahomet et ses prétentions prophétiques.

L'interlocuteur chrétien qui est pris à partie par les lettrés de l'Islam c'est Abū-Ḳurra. Il est plus d'une fois cité à la troisième personne. Théodore a-t-il lui-même rédigé ces dialogues ? Ceux-ci ne seraient-ils pas plutôt, non seulement édités, mais encore rédigés dans leur forme définitive par un ou plusieurs disciples, à partir de souvenirs oraux ou de notes hâtives du maître ? On ne saurait trancher la question avec certitude dans l'état actuel de la recherche. Mais quoi qu'il en soit en définitive du problème de l'authenticité de ces textes, les *Opuscules* sont tellement imprégnés de l'esprit, de la doctrine et des procédés d'Abū-Ḳurra, et ils se réclament si expressément de lui qu'on peut en fait les dater de la première moitié du IXe siècle ([16]).

L'atmosphère politique intérieure à cette époque était au beau. Les chrétiens travaillaient activement dans les bibliothèques et s'employaient avec zèle à traduire en arabe les œuvres des philosophes et des savants grecs. Les khalifes, surtout al-Ma'mūn, patronnaient efficacement l'entreprise et l'élevaient au rang d'institution d'État. La situation militaire sur la frontière byzantine était relativement calme: cela entraînait une détente dans les relaions islamo-chrétiennes à l'intérieur du khalifat. Les *Opuscules*, du moins certains d'entre eux, trahissent cette atmosphère détendue. Les rapports entre les partenaires sont remarquablement familiers. La liberté d'expression va jusqu'à l'apo-

---

([15]) Parmi les œuvres arabes d'Abū-Ḳurra, on peut signaler comme s'adressant aux musulman sles textes suivants : *traité III/2, VI/10, VII/7, IX/1.* Les allusions aux musulmans dans ces textes sont plus ou moins explicites. Lire la note 11, plus haut. On peut aussi ranger dans ce groupe certains passages du *traité IV/5*, qui s'occupe de *la manière de connaître Dieu et de l'existence du Fils éternel.* Ajoutons les 5 pièces arabes encore inédites et signalées par GRAF, *Geschichte*... II, p. 15-16. Ces pièces sont à rapprocher de maint opuscule grec. Mais, notons-le, tous ces textes relèvent de l'apologétique et ne contiennent pas d'attaque directe contre Mahomet et l'Islam.

([16]) Les *Opuscules* ne contiennent pas d'indices qui permettent de déterminer les circonstances qui ont amené la rencontre des antagonistes, ni la date précise à laquelle chacune de ces discussions a eu lieu.

strophe cavalière et à la rélique désinvolte. Les interlocuteurs rient de leurs propres boutades, puis se remettent à discuter, par exemple dans l'*Op. 21*. Voir aussi *Op. 19*...

Les contradicteurs musulmans ne sont plus, d'autre part, les barbares bornés que laissent supposer les impatiences du *chapitre 101* du *De Haeresibus* de Jean Damascène. Abū-Ḳurra, l'habile controversiste qui a soin d'arranger ses exposés de manière à être bien saisi par ses interlocuteurs, ne dédaigne pas de leur développer des arguments compliqués et d'avoir recours à des subtilités logiques et même à des nuances métaphysiques que seuls des initiés peuvent entendre. Ce n'est certes pas pédanterie ou asservissement à une tradition scolastique. Abū-Ḳurra estime que ses partenaires sont capables de comprendre les mots techniques de la philosophie et sont sensibles à la force des arguments logiques. D'ailleurs eux-mêmes, dans les dialogues, invoquent quelques principes élémentaires de la philosophie et entendent mener la discussion, en s'appuyant non sur les Livres sacrés, mais sur les principes de la raison et de la logique (*Op. 22*: 1553 A; *24*: 1556 B). Ils vont chercher des objections dans la Bible, pour étoffer leurs arguments *ad hominem* et leurs objections contre leurs adversaires (*Op. 23*: 1553 D) ([17]).

Le sarrasin, tel que nous le peignent les *Opuscules*, est donc un homme qui se pique de science. Il a en général, au début de la discussion, confiance en lui-même: c'est la confiance de celui qui s'est initié aux procédés du langage et de la logique et que sa nouvelle science enchante. Il ne redoute pas un affrontement public. Mais on a l'impression, sans tarder — et le controversiste chrétien en a aussi bien conscience — que le sarrasin est encore un apprenti, un nouveau venu dans le sanctuaire de la logique: il n'est pas encore bien préparé à soutenir une joute serrée. Il est surpris par les procédés de son adversaire, il prête aisément son consentement, il exprime son accord et cela le met d'emblée dans une position d'infériorité qui le désavantage. Sauf l'initiative de l'attaque au début, sa position est plutôt celle de quelqu'un qui écoute, s'embarrasse, réplique confusément et se laisse entraîner par un dialogue que mène son puissant interlocuteur. Il se sent débordé: il questionne pour mieux comprendre; il s'étonne ou s'avoue vaicu et se retire. Parfois même sa science de débutant

---

([17]) Sur l'usage de la Bible comme source d'objections par les musulmans, cf. E. Fritsch, *Islam und Christentum im Mittelalter*, p. 54-96, 112-127. Lire, dans le chapitre précédent sur la *Controverse*, la note 17.

ne lui permet pas de suivre toutes les nuances de l'exposé, il se voit brusquement transporté dans un domaine théologique qui lui est peu familier. Parfois aussi il fonce, pour se rendre compte assez tôt qu'il s'est aventuré sans réfléchir, qu'il a exprimé des opinions téméraires, hérétiques ou scandaleuses, ou du moins qu'il a brûlé de façon hasardeuse les étapes de la marche dialectique (cf. par exemple *Op. 32*). Ainsi donc on a l'impression nette que dans ces passes d'armes, les musulmans, encore débutants en philosophie, souffrent d'une infériorité dialectique manifeste. Du moins telle est l'image que nous en offrent les *Opuscules*. Ils sont encore à l'âge où leur pensée philosophique tâtonne péniblement et s'enthousiasme devant les premières expériences de réflexion théologique. Il faudra attendre encore une génération avant que les efforts des théologiens et des philosophes aient préparé le *kalām* musulman à l'aventure de la controverse religieuse.

Du côté chrétien, la discussion est menée par un théologien solide qui est à la fois un dialecticien brillant et un technicien de la controverse. Ce maître, c'est Théodore Abū-Ḳurra. Théodore parle, expose, argumente avec un brio et une assurance que ses adversaires lui reconnaissent (*Op. 21*: 1548 C).

Le but premier qu'il poursuit est de montrer aux musulmans où se trouve la vraie religion. Il défend et justifie sa propre foi chrétienne: il réfute les musulmans et les instruit sur les critères qui, à ses yeux, fondent la vérité de toute religion authentique. Ce n'est pas tout, il entend ébranler les positions religieuses de ses contradicteurs: leur prophète et leur religion ne peuvent se prévaloir d'aucun des critères traditionnels dont la présence est indispensable comme preuve de l'authenticité d'une mission divine et de la vérité d'une religion. Ces critères de crédibilité sont les suivants: témoignage prophétique, prédiction de l'avenir, miracles, dignité morale du prophète. C'est au nom de ces critères qu'Abū-Ḳurra affirme la vérité du Christianisme et rejette l'Islam, religion du faux prophète Mahomet.

Cette entreprise apologétique et polémique s'incrit dans les perspectives générales de la pensée d'Abū-Ḳurra et est commandée, dans les textes qui nous occupent ici, par la forme littéraire du dialogue. Théodore part d'une connaissance exacte de l'état de la question. Il sait que « la pensée des Agarènes et tout leur dessein tendent à la négation de la divinité du Verbe de Dieu » (*Op. 25:* 1557 D). Il sait aussi que les musulmans refusent des arguments tirés de l'Écriture sainte et que leur foi au Coran

ne souffre pas de contradiction. Il s'efforce donc de montrer la vanité des objections musulmanes, et cela non point en recourant aux arguments scripturaires mais bien, comme le demande plus d'une fois son interlocuteur, à partir des notions rationnelles « nécessitantes et communément admises » (*Op. 22*: 1553 A; *24*: 1556 B). Quand les textes de la Bible ou du Coran sont invoqués, c'est en général que chacun des partenaires cherche dans l'Écriture de son antagoniste des arguments *ad hominem* pour le confondre par ses propres armes. Certains arguments de Théodore, qui relèvent de cette catégorie, prennent parfois l'allure de vrais raisonnements théologiques fondés sur la doctrine musulmane (cf. *Op. 24*, preuve de l'excellence de la monogamie, à partir de la croyance musulmane concernant les privilèges d'Adam).

Mais le caractère essentiel de la méthode d'Abū-Ḳurra réside dans son recours constant aux principes et aux arguments de raison. Car, pour lui, il y a une collaboration intime qui doit s'établir entre foi et raison. La foi est en effet éminemment rationnelle: c'est, dans l'homme, à la raison qu'elle s'adresse surtout et c'est ce qui fait qu'elle peut être appréhendée par tous les hommes, par delà l'espace et le temps. Mais cela ne veut pas dire, notons-le bien, que la raison puisse ambitionner de démontrer le dogme révélé. Il ne s'agit pas de chercher à lever complètement le voile des mystères surnaturels, ni de vouloir atteindre une évidence apodictique. Le rôle de la raison, quand elle s'applique à réfléchir sur le dogme, est de faciliter l'accès à la foi et de montrer que le mystère, dans le donné saisi par l'intelligence, présente des convenances rassurantes et se laisse quelque peu exprimer à l'aide des vérités naturelles et des principes de la raison universelle. Collaboration de la foi et de la raison, où l'assurance s'allie à la conscience des limites humaines ([18]). Cette même raison qui s'applique à montrer les convenances internes du dogme chrétien, s'emploie à discréditer la religion musulmane. Abū-Ḳurra évite de s'attaquer directement au Coran. Il préfère relever certaines contradictions dans le comportement de Mahomet et certains traits de sa vie susceptibles d'ébranler la croyance en sa mission prophétique. La prudence dictait au controversiste de ne pas s'engager dans des charges à fond contre Mahomet

---

([18]) Là où l'on saisit le mieux les conceptions d'Abū-Ḳurra sur les relations de la foi et de la raison, c'est dans son traité *De l'existence de Dieu et de la vraie religion*. Cf. à ce sujet les réflexions d'I. Dick dans sa thèse dactylographiée sur Abū-Ḳurra.

et l'Islam. Il défendait en effet sa doctrine et exprimait ses points de vue dans des disputes publiques.

Mais son habileté se manifeste dans le fait que, même s'il n'a pas l'initiative de la discussion, il ne tarde pas à s'emparer du sujet et à passer à l'offensive. C'est lui qui dirige alors la conversation. Il pose les questions auxquelles le partenaire doit répondre (*Op 9, 21*). Sa méthode tient de la maïeutique socratique. Il essaye d'entraîner son adversaire: il l'embarrasse et finit par le confondre, en lui montrant à quelle contradiction ou à quelle absurdité ridicule aboutissent ses affirmations hâtives. Abū-Ḳurra prodigue aussi comparaisons et apologues. Son talent consiste ici à exposer sa pensée dans une forme vivante. Il fait intervenir ses interlocuteurs et même les assistants comme personnages dans son développement, et il les engage dans l'action de l'apologue. Outre l'avantage d'éveiller l'intérêt des adversaires, ce procédé a le mérite de détacher leurs esprits des perspectives closes où ils risquent de s'enfermer et de les dégager de leurs réactions hostiles.

Le ton des dialogues commence en général par être serein. Puis la chaleur gagne Abū-Ḳurra: son exposé est alors serré et vigoureux. Il se permet parfois, rarement, des expressions désobligeantes et des pointes injurieuses. En général son entrain se manifeste par une verve abondante, par une attitude où l'assurance du controversiste se mêle à l'indulgence patiente de l'instituteur.

Si la méthode de Théodore est variée et souple, et sa technique celle d'un maître expérimenté, son style par contre est quelque peu troublé par les besoins du dialogue et les irrégularités du langage parlé. Peut-être faut-il en accuser les usages de la *koïnè*, ou langue commune d'alors. N'oublions pas, d'autre part, l'embarras qu'à pu éprouver le rédacteur qui s'est chargé de rendre en grec des expressions prononcées originairement en arabe ([19]).

Remarquons pour finir que les *Opuscules* grecs d'Abū-Ḳurra constituent une partie seulement de l'œuvre du grand apologiste ([20]). A eux seuls, ils ne permettent pas de se faire une idée exacte de la valeur exceptionnelle du théologien profond,

---

([19]) Signalons, à titre d'exemple, la traduction fautive de l'attribut divin *ṣamad* (*Coran* 112, 2) par σφυρόπηκτος : compact, dense, solide ; cf. *Op. 20:* 1545 C. Cette erreur grossière ne peut avoir été le fait de Théodore, à moins qu'on lui prête une mauvaise volonté qui n'est pas dans ses habitudes.

([20]) Sur les autres écrits, authentiques ou faux, attribués à l'auteur, cf. G. GRAF, *Geschichte*... II, p. 11-16 et 16-21, 21-25.

de l'habile dialecticien et du brillant technicien de la controverse sous toutes ses formes, qu'était Théodore. Son grand mérite est d'avoir essayé de traduire en arabe ce que les chrétiens des générations précédentes s'obstinaient à exprimer dans des langues inaccessibles aux musulmans: le grec et le syriaque. Ce pas décésif fit d'Abū-Ḳurra le représentant de la pensée chrétienne, dans sa tradition melkite, en face des musulmans arabes. C'est surtout lui, à cette époque, qui établit le contact direct avec l'Islam. C'est à travers lui que l'influence de la théologie byzantine va s'exercer sur le développement du *kalām* musulman. Son exemple sera imité tout de suite par nombre d'auteurs. Désormais le dialogue islamo-chrétien, en Syrie, sera tenu en langue arabe.

La figure d'Abū-Ḳurra s'est imposée si intensément à ses contemporains et son souvenir est demeuré si vivant dans la mémoire des générations chrétiennes qu'il est devenu assez vite légendaire de célébrité. On a fait de lui le héros de la résistance théologique et religieuse contre les conquérants, le controversiste imbattable et le champion redouté qui prenait la liberté d'attaquer l'Islam même devant le khalife. De nombreux écrits lui ont été attribués, dont l'authenticité est plus que douteuse. La ville d'Édesse, dont il avait été l'évêque, est devenue l'un des centres traditionnels où les polémiques triomphantes des chrétiens sont placées. Le titre Édessin, un peu plus tard, avec la poussée de fanatisme politique et religieux, entretenu et exaspéré par les victoires et les revers sur la frontière byzantine, était devenu le synonyme de pourfendeur de la religion musulmane ([21]). Il est heureux que de nos jours, après un temps assez long d'oubli, la mémoire de Théodore appelle de nouveau l'attention des érudits et que ses écrits retiennent l'intérêt des historiens de la littérature.

([21]) Lire sur le sujet G. GRAF, *op. cit.*, II, p. 23-25, et quelques réflexions éparses dans PEETERS, « La Passion de S. Michel le Sabaïte », dans *Analecta Bollandiana* (1930), p. 63-98, surtout 77-98 *passim*. Signalons que Barthélemy, l'auteur d'une *Réfutation d'un Agarène*, se prévaut encore au XIIIe siècle, du titre, vrai ou fictif, d'*Edessin* ; cf. plus bas, le chapitre consacré à cet auteur.

OPUSCULES THÉOLOGIQUES
(*PG* 97)

Opuscule 3:
Dialogue avec le préfet du drome d'Emèse, sur l'existence de Dieu et la preuve de la Trinité (1492 D - 1504 C)

I. *Existence de Dieu.* La preuve retenue est la preuve par la contingence des êtres, laquelle fait qu'ils ont besoin d'un autre; par exemple, la terre a besoin d'un être qui la soutienne. Comme il est impossible de remonter à l'infini, il faut s'arrêter à un être dernier qui ne soit pas, lui, contingent et fini: Dieu (1492 D - 1493 D).

II. *Le Fils de Dieu* (1496 A - 1501 C).

1) Preuve au moyen des modes de connaissance (1496 A - 1497 B):

Il y a cinq modes de connaissance admis: par l'essence propre, par le semblable, par le vestige, par l'image, par le contraire (1496 D - 1497 A). Il est absurde de penser que Dieu ne se connaît pas. D'autre part, Dieu ne se connaît pas par l'un des modes précités, car chacun d'eux introduit en Dieu une dualité du connaissant et du connu. En outre, à part le premier mode, tous les autres sont inadéquats (1497 A-B).

Comment Dieu, qui est « tout simple et un selon tout », se connaît-il ? Par un mode spécial: par et dans une autre personne qui lui est semblable en tout, qui est donc consubstantielle et coéternelle à Dieu (1497 B).

2) Preuve par les perfections éminentes (1497 B - 1500 D):

S'il est nécessaire d'attribuer à Dieu, éminemment, tout ce qu'il y a en nous en fait de perfections, et de nier de lui les imperfections, il faut dire qu'il est vivant, etc. et fécond et qu'il engendre. Dieu a donc un Fils (1497 B - 1500 B).

L'interlocuteur en demeure d'accord. Mais il se demande pourquoi un seul Fils et non plusieurs (1500 C).

Parce que si Dieu engendrait indéfiniment des fils, cela voudrait dire que son désir paternel et sa bienveillance n'auront jamais satisfaction totale et définitive. De même, supposer un nombre limité de fils, c'est encore supposer en Dieu, relativement

à son Fils unique, une insatisfaction de son désir paternel et de sa bienveillance: le Fils serait donc imparfait. Mais comme le Fils est égal au Père, s'il est imparfait, le Père l'est aussi (1500 C-D) !

3) Preuve par la nécessité d'un messager parfait (1500 D - 1501 C):

L'homme est doué de libre arbitre. Les messagers envoyés par Dieu peuvent parfois se récuser: tel fut le cas de Moïse, de Jérémie, de Jonas... Ils pourraient aussi altérer le contenu du message. Le dessein de Dieu s'en trouverait frustré par la carence des messagers (1501 A-B).

D'autre part, il ne saurait, sans porter atteinte à sa dignité royale, se faire lui-même messager de lui-même, ni non plus envoyer des animaux (1501 B-C).

Il faut donc qu'il y ait une personne consubstantielle, pleinement libre et agissant en accord total avec la volonté de Dieu: c'est le Fils éternel (1501 C).

III. *Le Saint-Esprit* (1501 C - 1504 C).

1) *Objection:* Si, comme tu le dis, l'existence du Fils suffit pour rendre parfaite la seigneurie et la royauté du Père, qu'est-il besoin d'un Esprit Saint (1501 C-D) ?

Réponse: La royauté de Dieu exige qu'il ne fasse rien par lui-même, mais par voie de commandement: d'où médiation du Fils (1501 D).

Mais le Père est riche, ses richesses sont justement l'Esprit Saint (charismes, activité, grâces diverses). Et ces richesses, le Père les donne par le Fils; celui-ci ne saurait donc être à la fois donnant et donné (1501 D - 1504 A).

Et voici comment s'établit le règne parfait de Dieu: le Père ordonne royalement, le Fils accomplit ce qui plaît au Père et donne l'Esprit Saint, qui est la richesse de Dieu, et en même temps l'intendant de tous les biens (1504 A-B).

2) *Objection:* Avant la création, à qui Dieu aurait-il donné ? Il n'y avait donc pas besoin alors d'Esprit Saint (1504 B).

Réponse: La royauté de Dieu doit être parfaite éternellement, et ne point recevoir son achèvement par la suite, à la faveur de la création temporelle. Tels sont le philosophe et le médecin, qui

sont maîtres de leur art, avant même qu'il y ait des élèves et des malades à servir (1504 B-C).

3) L'Esprit Saint est Dieu:

La richesse de Dieu n'est ni supérieure à lui, car rien n'est supérieur à Dieu, ni inférieure, sinon elle serait à ranger parmi les créatures et Dieu aurait manqué un jour de sa richesse. Elle lui est donc égale. Et ainsi l'Esprit est, au même titre que le Fils, Dieu parfait et Roi éternel (1504 C).

Opuscule 25:
Démonstration que Dieu a un Fils consubstantiel, intemporel et coéternel (1557 D - 1561 D)

I. *Introduction* (1557 D - 1560 A).

Les Agarènes s'acharnent à fond contre la Filiation divine: position « athée et impie », transmise par leur faux prophète, qui la tient lui-même d'un arien ([22]) (1557 D - 1560 A).

La discussion oppose, devant une assemblée publique, Abū-Ḳurra, à la troisième personne, et un fin lettré, versé dans l'éloquence religieuse. Comme de coutume, c'est le sarrasin qui interroge; il interpelle Théodore, par son prénom: c'est peut-être l'une de ses connaissances.

Les thèses sont nettement contradictoires:

Il n'est pas possible que Dieu ait un fils (le sarrasin).

Il n'est pas possible que Dieu n'ait pas un Fils (Théodore) (1560 A).

II. *Le Fils.* Abū-Ḳurra prend en main le dialogue et procède, selon sa méthode habituelle, par une série de questions. Son argument s'articule comme suit:

1) Dieu est roi. Il faut qu'il exerce son commandement de toute éternité, et non accidentellement, lors de la création. S'il était nécessaire pour cela d'attendre la création, Dieu dépendrait de la créature dans l'exercice de sa prérogative naturelle de roi.

([22]) Noter cette allusion directe aux rapports de Mahomet et de sa christologie avec le moine hérétique, que la tradition a nommé Baḥīrā. Cf. la note 9 du chapitre consacré à Jean Damascène, et le *De Haeresibus 101 : PG* 94, 765 A.

De plus, la création réduite à néant, Dieu perdrait sa royauté (1560 A-B).

— A qui commande-t-il ?

a) A des êtres inférieurs ? Un roi terrestre déjà commande à des congénères. Dieu serait-il digne de moins ? Quelle insulte, appelant le plus grand châtiment, que de saluer un roi de la sorte: « Salut, ô roi des ânes ! » Or des ânes aux hommes, il y a moins de distance que des hommes à Dieu (1560 C-D).

b) A de plus grands que lui ? Affirmer cela est blasphématoire (1560 D).

c) Donc Dieu commande à des êtres égaux et co-intemporels.

— Ceux à qui Dieu commande, reçoivent le commandement

a) soit de leur gré; or la royauté de Dieu, au risque de n'être plus intemporelle ni naturelle à lui (φυσικήν), ne saurait dépendre du gré de qui que ce soit, cf. plus haut;

b) soit par force; cette inconvenance entraînerait nombre d'absurdités.

c) « Il reste donc de dire que Dieu commande à *un être* qui reçoit le commandement ni de son gré ni par force, mais par convenance naturelle » (1561 A).

— Ceux qui commandent, exercent le pouvoir

a) en vertu du suffrage de leurs sujets,

b) par tyrannie, deux modes dont l'inconvenance et l'incompatibilité avec les propriétés de Dieu ont été dénoncées plus haut.

c) Donc Dieu commande par nature, φύσει (1561 B).

2) Ici le mot grec ἀρχή, qui jusque-là signifiait *commandement*, se charge du sens de *principe*. Au sein de la Trinité, le fait de commander signifie être principe.

Dieu a donc un Fils consubstantiel, co-intemporel et co-éternel, participant avec son Père aux suréminentes prérogatives de la divinité [23] (1561 C).

III. La fin de l'opuscule trahit une attitude de triomphe. Au terme de la discussion, il n'est rien dit de l'attitude du sarrasin. Est-ce oubli, ou cela veut-il dire que nous sommes simplement en face d'un morceau de bravoure, où éclate la virtuosité du polémiste (1561 C-D) ?

---

[23] On rapprochera cet opuscule de l'*Op. 3* analysé plus haut.

Opuscule 21:
La vérité du Christianisme éclate dans sa faiblesse
(1548 A - 1552 C)

Le dialogue est brillant et très vivant. Il se ressent de près des tournures arabes. On pourrait, pour certains passages, reconstituer l'original arabe qui a servi de document lors de la rédaction grecque.

I. *Introduction* (1548 A-C).

Devant une assemblée de ses coreligionnaires, l'un des maîtres du *kalām* (ἐλλογίμων), plein de suffisance et désireux de se faire admirer, apostrophe Abū-Ḳurra et engage la discussion (1547 A-B). On fixe l'enjeu: le vaincu s'engagera à ne jamais plus discuter avec les adversaires (24). Et la discussion d'aller son train, c'est-à-dire que le sarrasin se contente de répondre aux questions d'Abū-Ḳurra (25); il s'embarrasse et se sent parfois pris de stupeur et couvert de confusion (1548 B-C).

II. *L'argument d'Abū-Ḳurra* (1548 C - 1552 C).

1) Théodore entend confirmer la vérité du Christianisme à partir de ce qui, en lui, semble imparfait.

— Un Dieu crucifié. Les hommes, sages, médiocres ou idiots, refusent normalement d'adorer un tel Dieu. Pourtant il y a un quart des hommes qui l'ont fait: les chrétiens (1548 C - 1552 A).

— Une morale qui a toutes les apparences de la débilité, et qui est bien austère: non-violence, ascèse et abstention des plaisirs, charité patiente et humble. Abū-Ḳurra détaille les préceptes de la charité évangélique (1552 A).

— La récompense est promise, non pour ce monde, mais pour l'autre, lors de la résurrection générale, « au dernier jour » (26).

---

(24) Abū-Ḳurra exige même davantage de son adversaire : « Car, dit-il, si toi tu cesses de controverser, cela ne sera rien, puisque de toute façon les chrétiens ne te jugent pas digne d'attention. Or tel n'est point mon cas. » Le sarrasin rit de la boutade.

(25) Ce procédé avantage Abū-Ḳurra, qui s'empare ainsi de l'initiative dans la discussion et pourra la diriger à son gré.

(26) La doctrine sur le jugement particulier n'était-elle pas très ferme dans la pensée de Théodore ? Ou n'est-ce là que l'aspect partiel, le plus frappant, d'une doctrine qu'il n'entend pas exposer en entier *ex professo*. C'est le cas d'ailleurs d'autres points touchés dans cet opuscule.

Morale difficile et récompense qui paraît aux païens douteuse et trop lointaine (1552 A-B).

— Tout cela est prêché aux païens (prédication présentée par l'auteur dans une sorte d'apologue allégorique), par des messagers « étrangers, pauvres et laids d'apparence », qui semblent « les plus insensés des hommes » et évitent les grands mots. Ils comptent sur la vérité bien plus que sur une habileté avisée (1549 B - 1552 B).

2) Critères de crédibilité: Ces messagers parlent aux chefs des nations « avec beaucoup d'assurance » et de franchise simple et sincère. Ils opèrent toutes sortes de miracles, au nom du Christ, dont ils affirment la divinité. Ils gagnent enfin à leur foi le quart des hommes... (1552 B-C).

N'est-ce point assez pour prover fermement la vérité du Christianisme (1552 C) ?

OPUSCULES APOLOGÉTIQUES
(*PG* 97)

Opuscule 8:
Questions des Arabes à un chrétien (1528 C-D)

Objection: Le Christ est-il Dieu ? Y a-t-il un autre Dieu ?

— Non.

— Alors, le Père et l'Esprit ne sont-ils pas aussi Dieu (1528 C) ?

— *Réponse,* au moyen d'un exemple. Le Coran se trouve copié dans plusieurs exemplaires. Ton exemplaire à toi, dans son individualité, est bien un Coran. Faut-il pour cela nier l'existence d'autres exemplaires du Coran ? N'est-ce pas la même Écriture ? De même en est-il de la divinité. C'est en tant que nature qu'elle se trouve dans les personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit ([27]) (1528 D).

([27]) L'auteur écrit *καθ'ὑπόστασιν,* pour exprimer l'individualité. Il dit que le Père et l'Esprit ne sont pas *ἄλλο καὶ ἄλλο* bien que la même nature soit *ἐν ἄλλῃ καὶ ἄλλῃ ὑποστάσει.*

Opuscule 23:
Que le Christ, quoique devenu homme, est vrai Dieu
(1553 D - 1556 A)

Objection: « Le Fils ne peut faire de lui-même rien qu'il ne voie faire au Père » ([28]) (1553 D).

Abū-Ḳurra ne répond pas directement, mais passe selon sa coutume à l'offensive et réplique au moyen d'exemples.

— Tu ne peux pas voler. Mais si, voyant voler un aigle, tu faisais de même, qui de vous deux serait le plus admirable ?

— Moi.

— « Donc le Christ est plus admirable que ton Dieu » (1553 D - 1556 A).

La conclusion est obscure. Elle veut problablement dire que le Christ n'aurait su faire ce qu'il voit faire à Dieu, s'il n'avait une nature pareille, ou au moins, pour le musulman incroyant, s'il n'avait été élevé par Dieu à une certaine participation de ses prérogatives divines. Il est en tout cas meilleur que le Dieu solitaire des Agarènes ([29]).

Opuscule 32:
Contre les sarrasins théopaschites ([30]) (1583 A - 1548 C)

L'opuscule débute par l'apostrophe habituelle, faite par un lettré devant une assemblée. Mais le sarrasin semble ici plus entreprenant et moins borné en matière de philosophie (1583 A).

I. *La personne du Christ.*

— *Attaque:* A la mort, en raison de la séparation des deux parties constitutives de l'être, tout homme perd son hypostase. De même le Christ, le Dieu des chrétiens, a perdu, à la mort, son hypostase, ricane le sarrasin (1583 A).

([28]) *Jn* 5, 19. Remarquer ce recours par l'objecteur musulman au texte de l'Évangile.

([29]) L'obscurité de la comparaison et la trop grande subtilité de la conclusion donneraient à penser que le rédacteur de cet opuscule est quelque disciple un tantinet scrupuleux : il aurait transcrit, sans trop bien comprendre, un relevé peu explicite d'une discussion réelle.

([30]) Nous ne possédons de cet opuscule que la traduction latine. Malgré les appréhensions que peuvent inspirer des traductions, nous considérerons comme fidèle la pensée transmise dans le texte latin, sans prêter davantage attention aux particularités linguistiques de l'exposé.

— *Réponse:* L'homme n'existe que par l'union de ses deux parties, et point avant cette union. Le Christ, le Dieu des chrétiens, lui, était, avant tous les ciècles, avec le Père et l'Esprit Saint. Dieu parfait avant l'incarnation, il l'est demeuré après, sans qu'il y ait eu nulle atteinte aux propriétés de ses deux natures, la divine et l'humaine (1583 A - 1584 A).

A la mort, son âme s'est séparée de son corps. Mais lui, il est resté inséparable de l'une et de l'autre, par son hypostase unique, l'hypostase divine (1584 A).

II. *Son âme et son corps* (1584 A-C): le corps au tombeau, et l'âme descendue aux enfers (1584 A).

— Le sarrasin objecte: le Christ ne serait point séparé de ses parties en dépit d'une si grande distance (1584 B) !

— De ton point de vue, ton Dieu ne pourrait donc se trouver à la fois à la Mekke et à Médine. L'âme et le corps du Christ sont demeurés, après sa mort, unis à sa divinité; et c'est le Verbe qui conservait incorruptible le corps enseveli au tombeau (1584 B).

Le sarrasin est tout penaud. Il est pris d'étonnement et se tait (1584 C).

Opuscule 22:
Argument pour montrer que le pain consacré est le corps du Christ (1552 D - 1553 C)

1) Le sarrasin prend vertement à partie l'évêque. Il reproche aux prêtres de se jouer des chrétiens en ce qui concerne le pain eucharistique. Il demande à être convaincu, « non par des textes d'Écriture, mais à partir des notions communément admises ». Invité alors à énoncer sa position sur le point débattu, il se récuse et exprime son hésitation. Peut-être ne veut-il que provoquer son adversaire (1552 D - 1553 A).

2) Abū-Ḳurra répond par une comparaison avec l'assimilation alimentaire ([31]). La nourriture, par l'action de la chaleur du foie, se transforme en chyle fin, charrié par le sang et assimilé par chacune des parties du corps: os, moelle, nerfs, yeux, cheveux,

---

([31]) Sur le recours aux données des sciences en vue d'illustrer la doctrine, cf. les réflexions d'A. Abel, « La polémique damascénienne... », p. 81-82.

peau, ongle. De même, par l'action du Saint-Esprit, le pain et le vin deviennent corps et sang du Christ (1553 A-C).

3) « L'Esprit ne peut-il opérer ce que ton foie peut accomplir ? » — Si fait, soupire le sarrasin. Et le voilà vaincu et réduit au silence (1553 C).

OPUSCULES POLÉMIQUES

Opuscule 18, IIe partie (32) : *Réponses d'Abū-Ḳurra, διὰ φωνῆς, ex ore de S. Jean Damascène* (*PG* 94, 1596 B - 1597 C)

I. *Argument du sarrasin.* En faveur de l'Islam milite la succession des religions. — Après l'idolâtrie, la prédication de Moïse et le Judaïsme constituent la première étape du progrès.

— La deuxième étape, c'est la prédication du Christ et le Christianisme.

— La troisième étape, c'est Mahomet et l'Islam (33) (1596 B-C).

II. *Réponse de l'évêque* (1596 D - 1597 C).

La prétendue troisième étape n'en est pas une: elle ne s'inscrit pas dans la même ligne du progrès. L'argument est donc spécieux: de prémisses fausses, on ne tire pas de conclusion nécessaire. Ce n'est pas, en effet, le fait même de prêcher une foi nouvelle, ou de venir à la suite d'un autre, qui peut constituer un critère de crédibilité. Les critères, ce sont les miracles (1596 D).

1) Dieu donne à Moïse, comme signe de l'authenticité de sa mission, le pouvoir des miracles: le signe du bâton, la lèpre à la main (cf. *Ex.* 4, 1-9) (1596 D - 1597 A).

2) Le Christ a été annoncé d'avance par les prophètes, qui ont rendu témoignage de lui (1597 A). Il s'est accrédité lui-même par des signes, des miracles et toutes sortes de puissances: sa conception virginale et sa naissance d'une vierge, etc... Suit un

---

(32) La première partie de cet opuscule contient la *Controverse entre un sarrasin et un chrétien* que nous avons étudiée au chapitre précédent. La deuxième partie, que nous analysons ici, contient un développement sur les critères de la vraie religion.

(33) Il est ici parlé de Magarisme pour désigner l'Islam.

rappel des principales espèces de miracles relatés dans l'Évangile (1597 B).

Or le Christ, qui a été annoncé à l'avance par Moïse et qui s'est accrédité lui-même par de tels signes, a déclaré: « La loi et les prophètes vont jusqu'à Jean le Baptiste » (*Matth.* 11, 13). Il n'y a donc pas de place pour votre prophète (1597 C).

Opuscule 19:
Que Mahomet n'est pas de Dieu (*PG* 97, 1544 A - 1545 A)

I. *Introduction* (1544 A-B).

Les sarrasins ont coutume d'inviter les chrétiens à reconnaître la mission divine de Mahomet et à prononcer la profession de foi (la *shahāda*). C'est ce que quelqu'un a proposé à Abū-Ḳurra ([34]) (1544 A).

L'évêque réplique: Pourquoi pousser les autres à rendre le même faux témoignage que toi ?

Le sarrasin: Le témoignage qu'a porté mon père, je le porte à mon tour (1544 B).

II. *Critères de crédibilité* (1544 B - 1545 A).

1) Le fait que ton père professe telle croyance ne constitue pas un critère de crédibilité. Sinon seraient également et indifféremment dans le vrai les Samaritains, les juifs, les Scythes, les chrétiens et les Grecs. Une foi « héritée » est le propre d'un peuple bête et grégaire (1544 B-C).

Le barbare, embarrassé, manifeste le désir d'en apprendre plus long (1544 C).

2) Les critères véritables sont l'annonce prophétique et les miracles (1544 C).

Or Mahomet n'a pas été annoncé à l'avance, bien que le sarrasin prétende que l'Évangile, avant la falsification de son texte, ait

---

([34]) Cette entrée en matière montre à quel point les discussions religieuses étaient courantes à l'époque. Le sarrasin ne salue même pas : de but en blanc, il somme le chrétien de prononcer le *shahāda* et de proclamer sa foi en la mission de Mahomet. Le rédacteur met en scène d'abord Abū-Ḳurra. Plus bas, les interlocuteurs deviennent des représentants des deux religions : ils s'appellent alors *le barbare* et *le chrétien.*

contenu une prédiction relative à Mahomet ([35]) (1544 C - 1545 A). Il n'a pas non plus opéré de miracles. Les récits invoqués par le sarrasin sont sans peine convaincus de fausseté (1545 A).

III. *Attitude du sarrasin.* Le sarrasin qui s'est laissé aisément mener et est entré dans le jeu de l'adversaire, admet le caractère exclusif des critères exigés. Il s'empêtre donc et se tait: attitude de l'antagoniste vaincu, qui est toujours celle du sarrasin à la fin de toute discussion (1545 A).

Opuscule 20:
Que Mahomet est ennemi de Dieu et possédé du démon, sous forme d'apologue (*PG* 97, 1545 B - 1548 A)

I. *Apologue.*

1) Envoyé châtier des insolents, un général se laisse corrompre et le voilà qui, dans un document écrit, les exhorte à donner libre cours à leurs iniquités. Y a-t-il ennemi plus hostile au roi (1545 B) ?

2) Tel est le cas du pseudo-prophète Mahomet ([36]) : il se dit envoyé pour châtier les chrétiens et les associateurs. Mais ce possédé du démon (δαιμονισθείς, δαιμονῶν) se laisse adoucir par la richesse, il perçoit capitations et tributs et laise faire (1545 C).

II. *Mahomet possédé du démon* (1545 D - 1548 A).

Que Mahomet soit possédé du démon, est un fait dont témoigne le récit du pardon de Saïssa ([37]), cette femme du Prophète qui fut accusée d'adultère et renvoyée chez ses parents. Mahomet tomba un jour en syncope et prononça un oracle qui innocentait l'inculpée. Elle put ainsi réintégrer sa maison (1545 D - 1548 A).

Abū-Ḳurra voit-il un signe de possession diabolique dans le seul fait de la crise d'épilepsie ([38]), ou aussi dans le fait que Mahomet invente des oracles propices à ses intérêts ?

([35]) Cf. *Coran* 61, 6 ; lire aussi 2, 129 ; 7, 157 : tous ces versets affirment que Mahomet a été annoncé par l'Écriture. Abū-Kurra ne répond pas à l'accusation de falsification de l'Évangile : *gratis affirmatur, gratis negatur.*

([36]) Le texte le qualifie d'« égaré par le démon ». Sa théologie est celle d'un « insensé », 1545 C.

([37]) Il s'agit de 'Ā'isha, la femme préférée de Mahomet. Sur l'incident, cf. *Coran* 24, 11-26.

([38]) « Il tomba agité par le démon » (1548 A).

Opuscule 24:
De la monogamie (1556 A - 1557 D)

I. *La polygamie* (1556 A-B).

La discussion s'engage à la suite de l'apostrophe habituelle. C'est le sarrasin qui attaque: la monogamie ne peut être préférable à la polygamie. Car ce qui vaut de la partie vaut nécessairement aussi du tout: si donc la partie, savoir la monogamie, est bonne, le tout, c'est-à-dire la polygamie, l'est également (1556 A).

Abū-Ḳurra réplique qu'il ne s'agit point dans le cas d'un tout et de ses parties (1556 A). Il s'agit de l'opposition d'une chose et de son contraire. Le sarrasin s'enquiert alors des preuves qui appuient la thèse chrétienne. Ces preuves doivent être, non point scripturaires, mais rationnelles, fondées sur les notions nécessaires et communément admises (1556 B).

II. *Excellence de la monogamie.*

Théodore argumente de la sorte: le but du mariage est double: le plaisir et la procréation des enfants (1556 B).

1) Or Adam qui, de l'aveu du sarrasin, a reçu de Dieu plus de jouissance que tout autre homme ([39]), n'a eu qu'une seule femme. Il y a eu un seul couple monogame, primitivement (1556 C).

2) D'autre part, Dieu a institué la monogamie, on le voit, à l'époque où il y avait justement le plus besoin d'une procréation nombreuse. C'est donc que la monogamie est plus favorable à la multiplication du genre humain. La polygamie est contraire à la disposition de Dieu: elle obéit à la voix de la chair et elle est le produit d'une doctrine honteuse (1556 C-D).

III. *Illustration au moyen d'exemples* (1557 A-C).

Le sarrasin est embarrassé. Pour couvrir la honte de sa défaite, il demande des exemples ([40]) (1557 A). Abū-Ḳurra répond:

([39]) Adam, dans l'Islam, serait le modèle de l'homme comblé.

([40]) Sur la méthode adoptée par la pensée musulmane naissante, cf. 'Alī Sāmī NASHSHĀR, *Manāhidj al-baḥth 'inda mufakkirī l-Islām* (titre français : *Les méthodes chez les penseurs musulmans et leur critique de la logique aristotélicienne*), Le Caire 1947.

1) Un homme donne un certain nombre de tuniques à l'un de ses serviteurs et n'en remet qu'une seule à l'autre, et il ordonne de frapper celui des deux qui a froid. C'est un maître injuste, penses-tu. De même Dieu serait injuste, qui n'accorde à la femme qu'un seul homme, elle qui est faible et encline à la passion, alors qu'il permet à l'homme d'avoir, en plus d'un « troupeau de concubines », quatre femmes légitimes. Par rapport à l'homme, la part de la femme ne serait que du quart (1557 A-B) !

2) La polygamie est contraire à la paix de la famille et du peuple. Entre les femmes d'un même mari, il n'y a pas d'entente possible, mais plutôt querelles, luttes implacables, qui engagent même les parentés, et haines jalouses qui vont jusqu'à l'empoisonnement de l'homme et des rivales (1557 B-C).

IV. *Fin.* Le sarrasin refuse d'écouter un autre exemple ([41]) et se déclare satisfait. L'exposé a été si clair et si convaincant qu'il s'en faut de peu qu'il ne se fasse chrétien (1557 D).

([41]) Abū-Ḳurra se sent en verve : il propose de donner d'autres exemples. Il vainc presque sans péril.

CHAPITRE IV

THÉOPHANE LE CONFESSEUR

Théophane est plus connu pour sa lutte contre l'Iconoclasme que pour sa polémique contre l'Islam. Il prit en effet part au concile de Nicée (en 787), qui rétablit le culte des icônes. Il fut persécuté par Léon l'Arménien (813-820) : emprisonné pendant deux ans à Constantinople, il fut ensuite banni à Samothraque, où il mourut vers 817. Avant la reprise des luttes iconoclastes sous Léon l'Arménien, Théophane avait entrepris de continuer l'œuvre de Georges Syncelle (mort en 810) : il écrivit à cet effet une *Chronographie* sous forme d'annales, dans laquelle il consigna les événements importants qui se produisirent entre les années 284 et 813. Il ne pouvait donc pas ne parler de l'Islam. Nous ne nous intéressons point ici aux divers faits historiques, ni aux relations politique et militaires qui confrontèrent l'empire byzantin et les Arabes, et que Théophane relate dans son ouvrage. Nous ne nous occuperons pas non plus des fragments épars, dans lesquels certaines réflexions de l'auteur trahissent son jugement sur l'Islam. Nous analyserons plutôt le passage qu'il consacre expressément à Mahomet, et qu'il range sous l'année 632, date de la mort du prophète de l'Islam.

Ce texte n'est pas un exposé de la doctrine coranique, ni une apologie polémique dirigée contre la religion musulmane. Il contient des détails sur la génèse de l'*hérésie* qu'est l'Islam, ou plus précisément sur les débuts de la mission de Mahomet. Théophane connaît la condition modeste de Mahomet avant son mariage avec sa riche parente Khadīdja. Il parle de ses voyages d'affaires en Égypte et en Palestine, où Mahomet avait l'occasion d'entrer en contact avec les juifs et les chrétiens. De ces rencontres, il rapportait des bribes de connaissances religieuses; il glanait aussi certains versets de l'Écriture sainte. Mais ce qui semble l'avoir lancé dans son aventure prophétique, ce furent, selon Théophane, les difficultés conjugales que son épilepsie — car il était affecté de cette maladie — lui causait et le chagrin que Khadīdja en ressentait. L'intervention d'un moine chrétien hérétique et exilé, qui vivait dans les parages, rassura Khadīdja et engagea Mahomet

dans son rôle d'envoyé de Dieu. C'est là le thème central de ce petit chapitre de la *Chronographie* consacré à Mahomet.

Sur la religion islamique elle-même, Théophane parle peu. Seuls quelques points retiennent son attention: promesse du paradis, d'un paradis sensuel et sexuel, aux guerriers du *djihād*, invitation à la jouissance intempérante ici-bas, mais cependant recommandation de secourir les opprimés.

En fait l'intérêt du texte réside dans le récit relatif à la génèse de la vocation de Mahomet. Cette manière de se représenter les faits s'est imposée à la pensée byzantine: les auteurs répètent la version à l'envi; ils ajoutent bien quelques précisions, ou même plus tard certains traits romancés, mais pour l'essentiel ils demeurent fidèles au récit de Théophane (1).

CHRONOGRAPHIE: Année du monde 6121; année chrétienne 632 (*PG* 108, 684 B - 689 B)

En cette année 632 (dans le texte 622, sic !) mourut Mahomet, « chef et faux prophète des sarrasins ». Dans les débuts, les juifs avaient été induits en erreur et avaient cru que Mahomet était le Messie attendu par eux. Certains d'entre eux embrassèrent même l'Islam: ils étaient au nombre de dix. Un jour ils virent Mahomet manger de la viande de chameau: cette infraction aux dispositions de la Loi mosaïque les persuada de leur erreur (2). Ils n'osèrent pas néanmoins abjurer l'Islam et quitter Mahomet. Ce sont eux qui lui fournissaient des renseignements hostiles sur les chrétiens (3) (684 B-C).

---

(1) Celui qui semble avoir le plus fait pour fondre ensemble les données livrées par Jean Damascène et Théophane et pour leur assurer une large audience, c'est le continuateur de Théophane, Georges Hamartolos. Nous lui consacrons plus loin un chapitre.

(2) Le texte du Coran contient des allusions au différend qui opposait les juifs à Mahomet sur le chapitre des interdits alimentaires. Les versets que les commentateurs rapportent à la prohibition de la viande de chameau sont les suivants : *Coran* 6, 146 (R. BLACHÈRE, *Le Coran*, trad. p. 699, n. 147, rejette cette interprétation des commentateurs) ; 3, 93. Cf. aussi BUKHĀRĪ, *Les traditions islamiques*, trad. Houdas, Paris 1908-1914, 65, 6, 6 ; 76, 37 ; ṬABARĪ, *Annales*, éd. De Goeje, Leiden 1879-1901, I, p. 1947 ; éd. Ibrāhīm, II, Le Caire 1961, p. 591.

(3) On peut rapprocher de cette réflexion une phrase du *De Haeresibus* de Jean Damascène. Là ce sont les musulmans qui, parallèlement au grief de Théophane mais en sens contraire, accusent les juifs d'avoir trompé,

I. *Origines de Mahomet*

1. *Origine ethnique:* L'origine de Mahomet remonte, par Ḳuraysh, Mundhir et Nizār, à Ismaël, fils d'Abraham. Les tribus arabes de cette descendance habitaient le désert de Madyan (4). Se mêlaient à eux d'autres tribus yamanites des descendants de Yaḳẓān (5). Les Arabes se livraient à l'élevage des troupeaux et aussi au commerce des caravanes (684 C - 685 A).

2. *Débuts de Mahomet:* Mahomet, indigent et orphelin, s'engagea au service de sa riche parente Khadīdja, qui le chargea de gérer ses affaires et d'accompagner les caravanes vers l'Égypte et la Palestine (685 A). Il fit si bien qu'il plut à la veuve Khadīdja. Il se maria donc avec elle et entra en possession de ses biens (685 B).

En Palestine, Mahomet rencontrait des juifs et des chrétiens Il recueillit à leur contact quelques bribes de textes bibliques (6) (685 B).

Or il était atteint d'épilepsie. Sa femme s'en affligeait beaucoup: elle se chagrinait d'avoir épousé un homme non seulement indigent mais de plus épileptique. Mahomet entreprit de la consoler: il lui assura qu'il avait des visions, qu'il voyait l'ange Gabriel et que c'était ces visions qui provoquaient les crises dont il souffrait (7) (685 B). Khadīdja consulta un moine hérétique exilé qui habitait dans les parages. Le « faux abbé » la persuada qu'il s'agissait là de manifestations surnaturelles et des signes d'une mission prophétique (8) (685 B-C).

---

cette fois non point Mahomet sur le compte des chrétiens, mais les chrétiens eux-mêmes sur le sens des textes messianiques de la Bible qu'ils appliquent à Jésus-Christ, cf. *PG* 94, 768 C. Sur le thème des juifs trompeurs, lire entre autres versets, *Coran* 5, 77.

(4) Madyan est située sur la côte de la Mer Rouge, un peu au sud du golfe de ʿAkaba.

(5) Sur les principales tribus arabes, on peut lire un bref résumé dans F. BUHL, *Das Leben Muhammads*, p. 24-28 ; M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, p. 18-21.

(6) La sobriété de Théophane contraste avec ce que l'imagination des auteurs brodera après lui sur ces vagues indications. — Rapprocher ce passage du *De Haeresibus 101 : PG* 94, 764 B - 765 A ; voir plus haut, p. 61.

(7) Sur les circonstances qui auraient accompagné la prise de conscience par Mahomet de sa mission, cf. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, p. 67-75.

(8) Sur le rôle attribué par les musulmans et les chrétiens à l'intervention du moine chrétien, cf. A. ABEL, art. *Baḥīrā*, dans *NEIs* I, p. 950-951. Voir aussi l'étude que nous consacrons à ce thème dans notre *Polémique byzantine contre l'Islam*.

Khadīdja transmit la chose aux autres femmes, et celles-ci la redirent à leurs maris (685 C). Abū-Bakr apprit ainsi la nouvelle: il se convertit. Abū-Bakr devint par la suite le successeur de Mahomet (685 C; cf. aussi 684 B).

II. *Diffusion de l'Islam.*

L'hérésie (9) de Mahomet s'implanta dans les régions de Yathrib par la guerre. Elle débuta en effet par une période de prédication secrète, qui dura 10 ans. Pendant 10 ans elle mena la guerre pour assurer sa domination. Enfin elle s'imposa ouvertement pendant 9 ans (10) (685 C - 688 A).

III. *Doctrine de l'Islam.*

— Quiconque tue un ennemi ou est tué par un ennemi de l'Islam obtient le paradis (11).

— Paradis charnel: boire et manger; fleuves de vin, de miel et de lait; volupté constante, relations sexuelles ininterrompues avec des femmes, qui sont autres que celles d'ici-bas (12).

— « Autres prescriptions pleines d'intempérance et de débauche (13). »

— Toutefois, Mahomet « enseigne d'avoir pitié des autres et de secourir les opprimés » (688 A).

---

(9) Noter l'emploi de ce terme. Théophane en reste encore à la terminologie de S. Jean Damascène, *PG* 94, 765 A.

(10) Ces intervalles concordent avec ceux que les auteurs retiennent communément : 10 ans à peu près pour la prédication à la Mekke, 10 ans de lutte à Médine, et près d'une dizaine d'années pour les conquêtes en dehors de l'Arabie.

(11) Le Coran promet le paradis aux martyrs de la guerre sainte, *Coran* 47, 4 et 6 ; 61, 11-12 ; 22, 58-59 ; 9, 88-89.111. Mais le verset dont la phrase de Théophane est une réplique presque littérale est le suivant 4, 74.

(12) Ce thème sera très largement développé : les polémistes utiliseront comme argument contre l'Islam sa conception toute charnelle du paradis, en face du ciel spirituel du Christianisme. Les auteurs ont cependant découvert bien des points de contact entre les descriptions coraniques du paradis et les apocryphes juifs et chrétiens, et surtout la littérature homilétique de l'Église syriaque, cf. J. HENNINGER, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, coll. *Les Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire* 10, Suisse 1951, p. 91-93, où l'on trouvera des renvois bibliographiques suffisants ; Tor ANDRAE, *Der Ursprung des Islams...*, p. 149-152.

(13) C'est là encore un des thèmes polémiques les plus fréquents : le caractère sensuel de l'éthique musulmane.

CHAPITRE V

NICÉTAS DE BYZANCE

Au Basileus Michel III (842-867) les musulmans adressent deux lettres, qui sont deux traités. Ils prétendent rejeter, en vertu de principes philosophiques explicités par l'analyse des notions de père et de fils, de créateur et de créature, et par recours aux méthodes logiques, l'existence en Dieu d'un Fils consubstantiel et coéternel au Père.

Or il y avait à la cour de Byzance un homme en vue qui avait la faveur du prince et se signalait par son grand savoir. Il s'appelait Nicétas (1). La tradition littéraire lui décerne les titres significatifs de Philosophe et de Didascale ou Professeur. Nicétas a-t-il en fait enseigné la philosophie dans la célèbre École de Constantinople ? On ne saurait l'affirmer avec certitude. Toujours est-il que sa profonde connaissance de la philosophie, surtout de la métaphysique, et son habileté étonnante à manier les catégories logiques montrent que son titre de philosophe n'est pas usurpé (2). D'autre part, sa manière de présenter la doctrine, son souci extrême de l'exposé logique clair, ses procédés propres et ses

(1) Une remarque du *Cod. Mon. gr.* 229 (XIIIe s.) le présente comme un personnage qui a exercé ses activités sous Michel III et Léon IV, donc entre les dates limites 842 et 912.

(2) La philosophie de Nicétas, telle qu'elle apparaît dans les ouvrages qui nous occupent ici, trahit des traces, plutôt rares, de platonisme : il parle, par exemple, « d'esprit qui ne participe pas à l'illumination divine » (*Réfutation II*, V, 53 : *PG* 105, 740 C). Mais dans l'ensemble, sa philosophie est de couleur nettement aristotélicienne. Nicétas s'inspire de la psychologie d'Aristote dans ses considérations sur les facultés et sur les passions (*Réponse et Réfutation* 7 : 829 C-D), et dans son anlyse des relations entre l'intellect et le verbe mental (*ibid.* 9 : 833 A-B). Il adopte la cosmologie aristotélicienne (*Réfutation II*, XXIV, 89 : 785 A) et la théorie d'Aristote sur les causes (*Exposé... et Réponse* 7 : 816 B-C), sur le devenir (*Réfutation I*, 15 : 689 A), sur l'acte et la puissance (*Exposé... et Réponse* 3 : 812 B) et enfin sur la relation (*ibid.* 4 : 812 C-D). Il reprend les arguments d'Aristote sur l'existence de Dieu, ou du moins il rapelle la forme de son raisonnement : il est absurde de remonter à l'infini dans la série des causes explicatives (*Réfutation I*, 6 : 677 B ; 7 : 680 B). D'autre part, la logique de Nicétas est celle d'Aristote. On possède de lui un petit traité de logique pratique en 14 chapitres. Il a été publié par F. HERGENROETHER, *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia*, Regensburg 1869, p. 84-138.

apostrophes s'apparentent aux méthodes des professeurs qui donnent un cours ([3]) et justifient son autre titre de Didascale.

Nicétas fut donc chargé de rédiger la réponse officielle aux objections musulmanes. Il prit à la tâche un intérêt si grand qu'il entreprit d'écrire un exposé fort détaillé et fondé sur les arguments logiques les plus rigoureux. Son souci de l'exactitude l'amena, dans sa réfutation du texte musulman, à en citer le contenu, phrase par phrase. Une telle loyauté dans l'exercice de sa fonction de polémiste inspire un sentiment de confiance dans l'auteur. Nicétas ne cherche pas à fausser, il cite pour mieux préciser la difficulté soulevée par l'objecteur et aussi pour pouvoir la réfuter d'une façon définitive en coupant au contradicteur toute échappatoire.

Ces citations nous aident-elles à connaître l'auteur des lettres adressées à Michel III ? Dans l'état actuel des recherches, on est forcé de répondre par la négative. On ne peut pas non plus déterminer avec exactitude la date à laquelle eut lieu cet échange épistolaire. Il est toutefois vraisemblble que lettres et réponses furent rédigées avant les années 855-856. En effet, en 855, Michel III remporta quelques victoires militaires sur les musulmans. Il reconquit des territoires sur la frontière et se préoccupa de gagner à la foi chrétienne les populations de ces régions. Or les réponses de Nicétas ne font aucune allusion à ces événements importants. En dehors de l'assurance que lui donne le sentiment de sa supériorité dialectique sur ses contradicteurs, Nicétas ne montre aucune fierté justifiée par des succès politiques ou militaires. Quand, un peu plus tard, il rédigera son gros ouvrage sur le Coran et l'Islam, il ne pourra s'empêcher de faire allusion aux victoires de l'empereur ([4]) et de souhaiter que ce soit là le début d'une épopée glorieuse au terme de laquelle les armes chrétiennes « soumettront, comme il convient, les blasphèmes de Mahomet, les serreront dans des chaînes infrangibles et les condamneront à un silence absolu » ([5]).

Mais s'il est aujourd'hui pratiquement impossible de nommer l'auteur musulman qui a rédigé les lettres et de déterminer la date à laquelle celles-ci ont été écrites, on peut du moins retrouver dans le texte des objections et des réponses les thèmes constants de la polémique musulmane contre le Christianisme et de l'apolo-

---

([3]) Cf. par exemple *Réfutation II*, IV, 52 : 740 A ; VI, 54 : 741 A.
([4]) *Réfutation, Prologue* 1 : 672 A-B.
([5]) *Ibid., Apologue* 106 : 805 C-D.

gétique chrétienne contre l'Islam. Il s'agit en effet pour l'objecteur musulman de démontrer que les mystères de la Trinité et de la Filiation divine de Jésus, tels que les professent les chrétiens, sont en contradiction avec les principes philosophiques naturels les plus pertinents. Il défie les chrétiens de présenter de leur foi un exposé qui se fonde uniquement sur les arguments rationnels, et de trouver réponse aux objections péremptoires qu'il formule en vertu des notions métaphysiques qui sont ici en jeu. Nicétas relève le défi. Il écrit les pages que nous citerons sous le titre: *Exposé... et Réponse* (*PG* 105, 808-821). En réalité le titre de la réponse est bien plus long. Sa formulation exprime déjà dans quel esprit le texte a été rédigé: EXPOSÉ *démonstratif et preuve de la doctrine chrétienne, administrée à partir des notions communes et par la méthode dialectique des arguments naturels et de l'art syllogistique et* RÉPONSE *à la Lettre envoyée par les Agarènes au Basileus Michel, fils de Théophile, dans laquelle ils attaquent la foi des chrétiens.*

L'exposé de la doctrine chrétienne n'a pas été reproduit, dans l'édition de MAI (6) suivie par *PG*, avec le texte qui nous intéresse ici. Nicétas a en effet repris cet exposé dans son grand ouvrage contre le Coran, en y opérant quelques menues retouches (7). Or les éditeurs ont publié cet ouvrage avant les réponses aux lettres des Agarènes. Ils se sont donc contentés de faire un simple renvoi au passage édité plus haut, cf. *PG* 105, 673 A - 701 D.

Dans son exposé théologique sur la Trinité, Nicétas se réclame de la tradition scolastique qui dominait la pensée byzantine. Sa théologie est celle des Léonce de Byzance, des Jean Damascène et des Photios. Il a clairement conscience que la foi et ses mystères « dépassent tout esprit » (704 D, 809 A), du fait qu'ils appartiennent au domaine du Divin. Il sait que la connaissance de Dieu est la chose la plus difficile à obtenir: elle ne se trouve pas au bout des « seuls raisonnements », elle exige une ascèse soutenue et la docilité de l'esprit (808 B). Toutefois, il entend entrer dans le jeu de l'adversaire et tenter son exposé de la doctrine chrétienne, en se contentant « autant que possible » des arguments rationnels (808 B). En fait l'entreprise s'accorde tellement avec

---

(6) Cf. A. MAI, *Nova Bibliotheca Patrum* : pour les œuvres de Nicétas, cf. t. IV, p. 321-409 ; 409-421 ; 421-531.

(7) Nous les signalerons plus bas, dans le résumé de l'*Exposé... et Réponse*, p. 130, n. 21.

ses goûts personnels de logicien qu'il la mène avec entrain. Il essaye d'atteindre le maximum de clarté possible. La sécurité la plus grande est celle qui se fonde sur l'évidence logique (cf. 676 B, et aussi 841 B-C). Tout son effort tend donc à installer l'évidence au cœur du mystère. Cela donne à son exposé une allure audacieuse et l'apparente aux théologies démonstratives qüi ont souvent tenté les esprits ([8]). On a parfois l'impression que Nicétas prétend presque prouver le dogme par les arguments rationnels. Il répète souvent des formules comme celles-ci: « Comme nous l'avons montré. » Il affirme trop souvent que nier le dogme est le fait d'un homme insensé, sans intelligence et sans sagesse. Malgré ses déclarations sur les limites de son essai, son ton trahit une assurance imperturbable. Cette assurance s'explique certes par le fait qu'il expose une doctrine parvenue jusqu'à lui dans une forme très soignée et fort bien élaborée par des siècles d'efforts théologiques, mais il faut surtout considérer qu'une théologie rationalisante offrait des possibilités toujours tentantes pour un professeur féru d'exposés logiques brillants.

Car il ne faut pas oublier que Nicétas est un dialecticien passionné. Sa maîtrise de la logique, de ses procédés les plus variés et de ses formes les plus exigeantes, est vraiment impressionnante. Il n'a plus rien à apprendre sur ce chapitre. Plus tard ([9]), il fera un grave reproche à son correspondant: il l'accusera de ne pas savoir présenter un raisonnement en bonne et due forme (cf. 837 A).

Pour sa part, il vise à une perfection formelle impeccable (cf. 677 A-B); il se fonde constamment sur le principe de non-contradiction (676 C, 688 D); toutes les formes utiles sont mises en œuvre, avec une préférence quelque peu marquée pour le syllogisme disjonctif, en raison du sentiment de sécurité qu'un syllogisme de ce genre, quand il est bien administré, peut donner: le controversiste se figure alors avoir considéré tous les aspects

---

([8]) Par exemple, chez les Byzantins, Psellos, Jean Italos, Eustrate, cf. B. TATAKIS, *La philosophie byzantine*, 2e fasc. suppl. de BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris 1949, p. 169 ss.; 213-215; 216-218. Mentionnons, en Occident, les noms d'Anselme et d'Abélard, cf. J. de GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, nouv. éd., Bruges-Bruxelles-Paris 1948, p. 66-90, 149-180; M.-D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, Paris 1957, p. 323-365; J.-M. CONGAR, art. *Théologie*, dans *Dict. de Théol. cath.* XV, 362-374; *Histoire de l'Eglise* (Fliche-Martin), XIII (A. FOREST, F. VAN STEENBERGHEN, M. DE GANDILLAC), Paris 1956, p. 53-73, 100-114, 159-190.

([9]) Dans sa réfutation de la deuxième lettre des Agarènes.

possibles d'une question. Mais la maîtrise de Nicétas se manifeste encore dans le fait qu'il a recours aux procédés les plus divers, pour rehausser la qualité de son exposé. Raisonnement abstrait, exemples démonstratifs ou explicatifs (693 C-D), élimination successive des objections, discours direct, dialogue fictif qui va au-devant d'une réplique possible (697 A, C-D), charge véhémente contre le contradicteur, toutes les formes de l'argumentation se retrouvent dans son texte. On sent même parfois que Nicétas a conscience de sa virtuosité de dialecticien. Cette maîtrise n'entend pas toutefois s'engager dans des passes d'armes gratuites. Elle est au service d'un esprit exigeant. Nicétas procède pas à pas. C'est à la fois plus sûr: on a toujours sous les yeux les conclusions tirées des raisonnements précédents, et plus efficace: l'adversaire ne peut trouver d'échappatoire. Nicétas est fidèle à cette méthode, même au risque de se répéter et de rendre fastidieux son exposé. Pour lui, l'efficacité du raisonnement passe avant l'élégance de la composition littéraire ([10]).

La *preuve* de la Trinité emprunte comme point de départ la consdération des attributs divins: l'existence du Fils éternel et subsistant est conclue à partir des attributs de Puissance, de Sagesse et de Parole. Le Saint-Esprit est la Sainteté subsistante de Dieu. Nicétas a l'habileté de rapprocher ses formules et ses considérations de celles qui sont admises en Islam. Dieu, dit-il par exemple, est « puissant de puissance »; c'est l'évidence même; tel est aussi le sentiment des « descendants d'Agar eux-mêmes » (676 B). Il réfère au Coran l'appellation du Fils comme Sagesse et Parole de Dieu (680 D), et la mention de l'Esprit de Dieu (689 D). On ne peut s'empêcher de voir dans cette méthode la réplique de celle qui, avant Nicétas, avait été déjà pratiquée par Jean Damascène et Abū-Ḳurra dans leurs exposés sur la Trinité et sur le Fils éternel de Dieu. Le procédé devait gagner aux apologistes l'audience des musulmans, dont la pensée était alors formée par la théologie mu'tazilite ([11]). Mais l'originalité de Nicétas,

---

([10]) Dans KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2e éd., München 1897, p. 79, A. Ehrhard écrit : « Niketas ist ein ganzer Scholastiker, der die Eleganz der Darstellung der dürren syllogistischen Form mit Freude opfert. »

([11]) Lire H. A. WOLFSON, « The Muslim Attributes and the Christian Trinity », dans *Harvard Theological Review* 49 (1956), p. 1-18 ; ID., « Philosophical implications of the divine Attributes in the kalām », dans *Journal of the American Oriental Society* 79 (1959), p. 73-80. Cf. aussi O. PRETZL, *Die frühislamische Attributenlehre, ihre weltanschaulichen Grundlagen und*

c'est qu'il pousse l'effort jusqu'à l'extrême. Il tente d'installer le plus de clarté, jusqu'à l'évidence si cela se pouvait, dans les choses de la foi. Il met donc en œuvre les analyses traditionnelles des notions philosophiques de nature, d'hypostase, de relation, de nombre, etc... Il met surtout au point toute une systématique tirée d'une notion extrêmement féconde: celle de l'*analogie* ([12]) (cf. par exemple 684 A-C, 809 C-D, et de nouveau plus tard 777 D, 797 C-D). Son ambition ne l'aveugle pas: s'il ose la démarche, c'est « pour autant que sont admises les démonstrations des choses qui dépassent la nature à partir des notions communes et des arguments naturels... » (685 C). Il sait que ses raisonnements ne dissiperont point le mystère surnaturel de Dieu. Du moins son effort aura servi à faire apparaître la foi chrétienne comme admissible pour tout homme, fût-il adepte d'une autre religion (688 A). Le recours au texte coranique, quand l'occasion s'en présente, est destiné, comme tout argument *ad hominem*, à déblayer psychologiquement le terrain et à hâter la persuasion du partenaire musulman.

Car il s'agit, en fin de compte, de montrer la vérité du Christianisme et d'amener à la foi, si possible, les contradicteurs eux-mêmes. Pour ce faire, il ne suffit pas d'exposer la doctrine chrétienne, il importe encore de réfuter les objections que cette doctrine suscite dans l'esprit des incroyants. Ce n'est pas que ces objections puissent porter atteinte à l'éclat de la vérité chrétienne. Nicétas aura, dans sa *Réfutation du Coran*, l'occasion de formuler cette assurance un peu vertement: « Que les chrétiens soient adeptes de la vraie religion, écrit-il, ce n'est pas aux barbares d'en décider. Car menteurs sont les fils des hommes, et menteur est même tout homme. Il faut en référer à la Vérité même qui est le Christ, et à l'Esprit de Vérité qui procède du

---

Wirkungen, dans *Sitzungsberichte der Bayer. Ak. d. Wissensch.* (Phil.-hist. Abteilung), IV, München 1940.

([12]) Dans tous ses exposés sur Dieu, la Trinité, les relations entre Dieu et l'homme et enfin la ressemblance de l'homme avec Dieu, Nicétas applique la notion d'analogie. Nous signalons dans notre analyse les passages où il explique cette notion avec quelque détail. Sur la notion philosophique d'analogie et son importance dans l'élaboration d'une saine théodicée et d'une théologie valable, cf. M.-T.-L. PÉNIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris 1931 ; B. DE SOLAGES, *Dialogue sur l'analogie*, Paris 1946 ; A. CHOLLET, *Analogie*, dans *DTC* I, 1 (Paris 1923), 1142-1154, surtout 1149-1154 ; à compléter par les données des *Tables Générales* du *DTC : Analogie* (1951), 145-146 ; E. PRZYWARA, *Analogia entis*, dans *Lexikon für Theologie und Kirche* I (Freiburg 1957), 468-473, avec une abondante bibliographie.

Père... » (*Réfutation II*, XXX, 105: 304 D). Il reste néanmoins vrai que réfuter les objections rend l'accès à la foi moins encombré. Nicétas se met donc à l'œuvre. Il cite le texte de l'objection. Il s'emploie ensuite à montrer quelle erreur dans la forme logique du raisonnement vicie l'argumentation de l'adversaire. La première lettre des Agarènes contient quatre objections, lesquelles, réplique Nicétas, reposent sur quatre paralogismes. L'apologiste dissèque les formules de son correspondant, montre les conséquences qui y sont incluses, y découvre soit une contradiction (813 A), soit des confusions dans les concepts (816 D - 820 D), soit un sophisme digne plutôt d'un illettré (821 A, B). Aucune objection valable ne peut être tirée contre l'existence du Fils éternel de Dieu ni du fait que le Fils entretient une relation de filiation avec le Père, ni de la supposition que l'existence d'un Fils éternel introduit la pluralité et la discorde au sein de la divinité. Au contraire, une analyse bien menée des concepts philosophiques d'acte et de puissance (812 B), de nature et d'hypostase (821 B) et surtout de relation (812 C-D) permet de voir combien la doctrine chrétienne s'accorde avec une philosophie bien comprise et une logique exigeante correctement maniée.

La même compétence théologique, la même rigueur logique et la même habileté à démasquer et à étiqueter les paralogismes de l'adversaire reparaissent dans la réponse de Nicétas à la deuxième lettre de Agarènes. Voici le titre complet de l'écrit: *Réponse et Réfutation de la deuxième Lettre envoyée par les Agarènes au Basileus Michel, fils de Théophile.* Nous lui donnerons le titre abrégé: *Réponse et Réfutation...* (*PG* 105, 821-841).

Nicétas regrette de ne pouvoir être fidèle aux règles du genre: il n'écrira pas d'exposé de la foi chrétienne, il en a déjà rédigé un dans sa précédente réponse. Il se contente ici de repousser les attaques. Il s'attache de nouveau à montrer que l'existence du Fils éternel de Dieu n'introduit pas de pluralité en Dieu ni ne donne d'associé au Père dans le sens où l'entendent les musulmans. L'erreur des contradicteurs est de « confondre en Dieu hypostases et nature » (828 D). Il suffit de renvoyer aux développements de la réponse précédente: justice y a été faite des objections diverses déjà formulées, qui expriment toutes la même erreur.

Mais la deuxième lettre des Agarènes va engager Nicétas dans une nouvelle direction. Elle va lui offrir un autre champ de combat. En effet, une partie de la lettre est consacrée à montrer l'excellence exclusive de la religion musulmane et à justifier la

guerre sainte que l'Islam mène contre les chrétiens. Nicétas en prend occasion pour dresser ses batteries. Il passe du rôle de simple apologiste à celui de polémiste. Et désormais toute son œuvre sera marquée par cette nouvelle orientation. Son génie lui permettra d'écrire une œuvre magistrale qui dominera très longtemps la pensée théologique byzantine relative à l'Islam. On ne saurait exagérer l'importance, pour l'avenir du dialogue byzantino-musulman, de ce passage qui a provoqué la première réaction polémique de Nicétas. Celui-ci demeurera pour toujours sous l'impression de ce premier choc. Que le musulman ait eu l'audace d'affirmer que l'Islam est la seule vraie religion, capable de rapprocher l'homme de Dieu et de lui gagner sa faveur, et qu'il est parfaitement légitime de tuer les chrétiens associateurs, cela paraît à Nicétas doublement insupportable: c'est une injure à la fois au Christ et à l'Empire.

Son mécontentement se trahit tout de suite: il réplique à son contradicteur qu'il ne s'agit pas d'affirmer l'excellence de sa propre religion et d'exclure les autres croyances « avec de simples insultes, sans démonstration » (829 A). Il se fait fort, quant à lui, d'apporter la preuve du contraire. Nicétas campe son raisonnement en partant de la morale musulmane: toute foi vraie apporte une morale élevée; or l'Islam prescrit la pratique du vice et détourne de la vertu. La morale musulmane encourage en effet la luxure, excite la passion sanguinaire et fait ainsi que la raison dans l'homme devient esclave des passions qui abêtissent. Il faut donc conclure que « votre foi est ténèbres, elle ne vient pas de Dieu ». Notre foi, à nous les chrétiens, prescrit justement le contraire et elle est seule capable de rapprocher l'homme de Dieu (829 A - 832 C). D'autre part, prétendre qu'il est légitime de tuer les chrétiens associateurs, c'est proférer une énormité. Rien ne saurait justifier une telle aberration. Vous nous tuez « pour nous faire sarrasins ». Or « sarracéniser » n'est pas un bien, tout au contraire... (840 A). Désormais la lutte militaire entre les deux empires byzantin et musulman va revêtir pour Nicétas une signification religieuse. Il s'engagera lui-même, quand l'occasion favorable s'en présentera, dans la double action polémique et politico-religieuse contre l'Islam. Ses perspectives seront toujours marquées par ces deux points de vue: l'Islam est un ennemi direct et implacable de la vérité chrétienne, et il est un ennemi irréductible de la culture et de la domination byzantines.

Mais un événement important se produisit: Michel III rem-

porta, en 855-856, sur les Arabes d'Asie Mineure des victoires qui semblaient prometteuses aux Byzantins.Une tradition qui se réclame de Ṭabarī ([13]) mentionne un certain patrice, envoyé par le roi des Rūm à la ville arabisée de Lu'lu'a, dont la population avait demandé de revenir au Christianisme. Ce patrice ne semble pas avoir eu de succès dans sa mission: il fut livré aux musulmans, par trahison, et envoyé à Bagdad. Sa captivité ne dura pas longtemps. Le Basileus Michel le racheta aux prix significatif de 1000 captifs musulmans. C'est dans cette atmosphère de succès politiques et de propagande religieuse ([14]) qu'est née l'œuvre principale de Nicétas relative à l'Islam. Le titre complet en est le suivant: *Réfutation du livre fabriqué par l'Arabe Mahomet.* Nous le citerons sous le titre abrégé: *Réfutation du Coran* et, dans les références, simplement *Réfutation* (*PG* 105, 669-805).

Un prologue pompeux ouvre la *Réfutation:* l'auteur adresse au Basileus un éloge chaleureux, il chante, entre autres qualités du prince, sa patiente bénignité, son zèle pour la prédication de l'Évangile et ses victoires militaires et spirituelles sur les Arabes (672 A). Par souci de faire œuvre complète et par fidélité aux règles du genre apologético-polémique, Nicétas a repris dans son nouvel ouvrage l'exposé de la foi chrétienne, qu'il avait rédigé pour sa réponse à la première lettre des Agarènes ([15]).

Mais la partie la plus originale de l'ouvrage, celle qui devait rendre efficace l'action de rechristianisation entreprise auprès des populations reconquises, est l'analyse polémique du Coran et la critique doctrinale de l'Islam. Toutefois nous ne pensons pas que Nicétas ait voulu seulement écrire un livre de propagande religieuse. Un tel écrit aurait été bien plus efficace s'il avait été rédigé en arabe. Nicétas entendait fournir aux polémistes de Byzance et à tous les ouvriers de la propagande religieuse un document officiel, contenant tout renseignement utile sur le

---

([13]) *Tārīkh* (Annales), éd. De Goeje, Leiden 1879-1901, III, p. 1448 ; trad. fr. dans A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes* I, p. 319-320.

([14]) Pour certains détails supplémentaires, cf. A. ABEL, *La Lettre sur la religion de 'Abd al-Masīḥ b. Isḥāq al-Kindī et la polémique religieuse islamo-chrétienne* (ouvrage dactylographié), Bruxelles-Paris 1930-1937, p. 38-40. Cf. VASILIEV, *op. cit.* I, p. 237, 319 n. 1.

([15]) Nicétas a conservé le texte presque tel qu'il l'avait rédigé. Il n'a même pas supprimé l'espèce de prologue qui ouvrait cette partie. Cela fait que dans le grand écrit apologético-polémique sur l'Islam, la *Réfutation du Coran,* on lit à la suite deux prologues : celui qui présente l'ouvrage entier et celui qui était placé avant l'exposé de la doctrine chrétienne.

Coran et sur la doctrine de l'Islam. Au-delà de ses efforts personnels, il songeait à tous ceux qui, après lui, auront besoin d'une somme théologique contre l'Islam pour éclairer l'opinion religieuse à Byzance et aider les musulmans à sortir de l'erreur où ils sont enfermés.

Nicétas était-il bien outillé pour une telle entreprise ? A-t-il pris une connaissance directe et personnelle du texte arabe du Coran ? Ou faut-il supposer qu'il a utilisé une traduction grecque de ce livre ? Disons d'abord que nous ne possédons pas de témoignages exprès sur l'existence d'une telle traduction à Byzance, au IXe siècle. On pourrait penser que Nicétas a eu recours aux bons services d'un converti bénévole, originaire de Syrie ou des régions frontalières; celui-ci lui aurait lu le texte du Coran et le lui aurait traduit en grec, au fur et à mesure. Mais, dans ce cas, il faut aussi supposer que ce traducteur devait bien connaître le grec et de plus avait eu le temps de traduire à Nicétas tout le Coran oralement, de reprendre, ensuite, certains passages plus importants — car Nicétas fait tout au début des renvois à des sourates analysées plus loin — et enfin de se mettre à la disposition du polémiste pour les révisions nécessaires. On pourrait supposer que Nicétas avait choisi pour méthode de noter, au fur et à mesure que le texte lui était traduit, le contenu des sourates et de relever les versets qui lui semblaient utiles pour son dessein. Mais alors il faut croire que, dès le début déjà, il avait un plan suffisamment net et des jugements sur l'Islam assez déterminés pour permettre d'opérer le choix des versets les mieux indiqués. Les difficultés d'ordre psychologique et pratique que de telles suppositions entraînent nous les font rejeter comme peu vraisemblables. La seule solution est d'admettre que Nicétas a eu une connaissance directe, sans intermédiaire, du texte coranique. Il n'est pas invraisemblable de supposer, en dépit du manque de témoignages explicites, que la bibliothèque de la cour impériale à Byzance possédait une traduction grecque du Coran. Il y avait en effet plus d'un siècle déjà que l'Empire s'affrontait avec l'Islam. Il est naturel que l'on ait songé à exécuter une traduction d'un document religieux officiel d'une telle importance. Cela était dans les intérêts de la politique religieuse de Byzance et pouvait rendre service dans l'administration générale de l'Empire.

Tout cela n'est qu'hypothèse. Pour notre part, nous croyons plutôt que Nicétas a lu le Coran dans son texte arabe. S'il avait en effet utilisé une traduction grecque déjà existante du Coran, pourquoi aurait-il senti le besoin de mentionner toutes les sou-

rates, même lorsqu'il renonce à en faire l'analyse ? Pourquoi aurait-il éprouvé le besoin de citer certaines petites sourates en entier, sans aucun commentaire ? Il aurait bien suffi de renvoyer au texte de la traduction. D'autre part, ses citations coraniques sont en général si précises et si correctes qu'on ne peut s'empêcher de croire qu'il traduit lui-même, directement sur l'original : un collaborateur d'origine arabe n'aurait pu rendre le texte coranique dans des formules grecques aussi pures, et Nicétas n'aurait pu être aussi précis dans ses traductions s'il s'était contenté des seules indications d'un lecteur bénévole.

Nicétas a certes eu recours aux convertis pour recueillir auprès d'eux tous renseignements utiles (cf. *Réfutation II*, I, 37 : 720 D ; II, 44 : 729 A). Il a pu aussi consulter au sujet du texte coranique ceux d'entre eux qui étaient compétents dans la matière ([16]). Mais il a aussi longuement réfléchi sur ces sourates dont il entendait tirer l'essentiel de la doctrine religieuse de l'Islam et sur lesquelles il voulait fonder tout son système polémique. Nicétas esquisse les grandes lignes de ce système avant d'entamer son analyse du Coran. Il s'agit de savoir s'il y a « quelque vérité et quelque rectitude » dans le livre « mensonger et très pernicieux » écrit par l'Arabe Mahomet, à savoir le Coran (*Réfutation II*, I, 26 : 704 A). La réponse est claire et nette, elle est formulée d'une façon tranchante dès le début. Mahomet prétend que le Coran est le registre d'une révélation divine. Loin d'être d'origine divine, le Coran est plutôt le fruit « d'une inspiration odieuse et démoniaque » (*ibid.*, I, 28 : 705 C). Les preuves de cette thèse

---

([16]) Ceci n'a pas empêché Nicétas de commettre des contresens. Ils sont dus parfois à une mauvaise lecture : il relie deux versets indépendants, *Coran* 2, 25 et 26 (col. 712 A) ; il lit *fils* (9, 61), *ibn* (ابن), *υἱός*, pour *oreille*, *udhun* (اذن), *οὖς* (749 D) ; il traduit *donnée*, *madjūd* (المجود), *δεδομένη*, là où le texte dit *portée à ébullition*, *masdjūr* (المسجور) (52, 6) (769 B). D'autres contresens trahissent une mauvaise intelligence du texte ; signalons-en quelques-uns : *Coran* 96,2 : Nicétas traduit *'alaḳ* (adhérence, grumeau de sang, sang coagulé), par *sangsue*, selon un autre sens assez courant du mot (708 A) ; — 11, 1 : Nicétas traduit « ... de la part d'un *homme* sage », c'est-à-dire Mahomet, ce que Blachère rend par « ... d'un (*Seigneur*) sage » (753 D) ; — 90, 4 : l'expression *fī kabad* est traduite par *en force* *ἐν ἰσχύϊ*, au lieu de *dans la peine*, *dans la misère* (773 A) ; — 112, 2 : l'atribut divin *ṣamad* est traduit par *sphérique* *ὁλόσφαιρος* (708 A), ou par *dense*, *compact* *ὁλόσφυρος* (776 B), au lieu de *immuable*, *éternel*. Cf. aussi *passim*, à travers tout le chap. XVIII, les versets traduits de chaque sourate : 768 C - 776 C.

sont tirées du fait que Mahomet ne peut présenter des témoins qui confirment ses prétentions prophétiques. De plus le contenu du Coran s'oppose à celui des divines Écritures et contient des erreurs même sur les vérités naturelles les plus communes. Enfin la composition du Coran accuse un tel désordre qu'il ne peut s'agir là d'inspiration divine. Encore une fois, le Coran est le fruit d'une inspiration démoniaque.

Mais pour ne pas avoir l'air d'affirmer sans preuve, Nicétas va procéder à l'analyse du texte même du Coran. Son analyse est menée avec une loyauté matérielle exemplaire, mais aussi avec une minutie féroce. Les premières sourates de la Vulgate ont retenu plus longuement son attention: il consacre à chacune des 18 premières sourates ([17]) un chapitre particulier plus ou moins long, suivant l'intérêt qu'il y prend. Les autres sourates sont passées rapidement en revue dans un chapitre commun où ne sont relevés que certains détails. Nicétas s'intéresse à tout ce qui peut faire l'objet d'une critique plus ou moins efficace. C'est cela qui oriente son attention et inspire le choix des détails qu'il décide de retenir et de signaler. Quand il a fait ample moisson de tels détails, sa patience se lasse. Il renonce alors à pousser jusqu'au bout l'examen des sourates. Ses observations polémiques elles-mêmes trahissent son impatience. Il juge le Coran comme un livre « bâti sans art et dépourvu de consistance », un écrit « décousu, qui ne procède pas d'une pensée droite et sage » (*ibid.* I, 26: 704 A; I, 28: 705 A). Après l'analyse du Coran, Nicétas consacre encore 12 paragraphes, de longueur et d'importance inégales, à reprendre des points particuliers rencontrés dans le livre de l'Islam ou à examiner quelques objections et argumentations musulmanes. Nous n'allons pas suivre l'auteur dans le détail de ses analyses et de ses exposés: nous en présentons ci-après un résumé suffisant. Nous nous intéresserons plutôt aux perspectives générales qui se dégagent de son attitude et qui déterminent l'ensemble de ses réactions en face de Mahomet, du Coran et de l'Islam.

On pourrait résumer le jugement définitif de Nicétas sur le sujet dans la formule suivante: Mahomet est un faux prophète,

---

([17]) En réalité Nicétas passe en revue 17 sourates : 2-18. Il néglige la première sourate, *al-Fātiḥa*, qui est une prière. Il semble même ne pas la ranger dans le texte proprement dit du Coran : il numérote les sourates à partir de la *Génisse* et compte de la sorte en tout 113 sourates, au lieu de 114 comme dans l'édition courante.

le Coran est une fausse Écriture, l'Islam est une fausse religion.

Les prétentions de Mahomet à la mission prophétique ne s'appuient sur aucun critère de crédibilité: aucun témoignage prophétique en sa faveur, aucun témoin oculaire de ses prétendues révélations divines, aucun miracle, aucune dignité morale, aucune culture humaine, aucune science divine. Tout au contraire, il suffit de considérer sa psychologie, telle qu'elle transparaît à travers le texte coranique, pour se persuader que Mahomet est un imposteur inpudent.

C'est ici que nous rencontrons l'une des caractéristiques les plus originales qui marquent l'ouvrage de Nicétas. Son analyse du Coran s'intéresse autant à la psychologie de Mahomet qu'au contenu doctrinal de l'Islam. D'ailleurs toute cette doctrine s'explique directement par l'attitude commandée à Mahomet par les circonstances historiques qui ont entouré la genèse de sa prétendue mission. Nicétas détecte une espèce de coupable machination contre le mystère de la religion chrétienne (*Ibid.* III, 48: 733 B). C'est cette découverte qui rend sa recherche plus aiguë et sa réaction plus acerbe. Mahomet lui paraît obsédé par une énorme difficulté: faire accréditer sa mission et faire admettre l'origine divine de son message. C'est un souci accablant qui pèse sur toute sa psychologie. Il est prêt à tout, impostures, hypocrisie, astuces, simulations de toute sorte, mensonges éhontés, voire pratique de certains actes de vertu, pour arriver à son but. Constatant que ses adversaires les plus perspicaces et les mieux outillés sont les chrétiens, Mahomet essaye d'endormir leur vigilance par des déclarations favorables au Christ, mais, en sous-main, il tente de battre en brèche le dogme chrétien en niant la divinité du Seigneur. Il se rend compte d'autre part que les Arabes n'accepteront pas sa mission, s'il ne leur fournit des signes: il réplique de telle sorte que la simple demande de signes soit condamnée comme un blasphème digne de châtiment. Mais si Mahomet réussit à se jouer de l'ignorance des barbares, il ne saurait échapper à la condamnation des hommes instruits de la science divine. Son message est en fait, sous certains dehors de piété, celui d'un homme inspiré du démon.

Nicétas va ainsi aboutir à la formulation de la thèse extrême qui constitue la seconde caractéristique originale de sa polémique. Pour lui, l'Islam n'est finalement qu'une grossière idolâtrie. Il suffit pour s'en convaincre de procéder à un examen attentif de sa doctrine sur Dieu. Le Coran déclare que Dieu est un être dense, tout d'un bloc (= *ṣamad*). C'est donc un Dieu matériel.

D'autre part, les serments de Dieu, tels que les formule le texte du Coran, font clairement apparaître que Mahomet adore les êtres inanimés et les animaux. Il est donc un idolâtre. Mais il y a pire. En réalité, Mahomet ne pouvait présenter sa religion dans sa forme véritable, sans soulever l'indignation des Arabes idolâtres eux-mêmes: il fait semblant de les appeler à l'adoration de Dieu, ou des idoles arabiques; mais en fait il entend les amener lentement à l'adoration de son propre dieu, Satan. Car Mahomet est un suppôt de Satan, c'est du diable qu'il reçoit toute sa révélation, et c'est à l'adoration du diable qu'il prétend mener les misérables barbares. Nicétas croit trouver dans le Coran même la justification de sa thèse extrémiste. Il relève à chaque fois les versets qui lui semblent l'appuyer. Il consacre à l'exposé officiel de son opinion quelques paragraphes séparés. Nous reviendrons sur le sujet, avec plus de détails, dans notre *Polémique byzantine contre l'Islam*. On pourra lire plus bas un résumé des arguments présentés par Nicétas. Disons tout de suite que cette thèse a fait fortune auprès des polémistes de Byzance. Les auteurs, sur l'autorité de Nicétas, la reprennent chacun à son tour: elle fera désormais partie du fonds traditionnel de la polémique byzantine contre l'Islam.

Signalons un dernier thème traité par Nicétas sous des aspects divers. Il s'agit de la guerre sainte contre les incroyants. Ces incroyants sont, à chaque fois, identifiés avec les chrétiens. Nicétas a été profondément ému de vivre les événements qui ont fait d'une partie de l'Empire la proie des musulmans. Il est même tout près de se figurer que faire la guerre aux chrétiens et les massacrer est une obsession des musulmans. Son sentiment a été confirmé quelque peu par les déclarations de son correspondant agarène, qui juge légitime le massacre des chrétiens par les armes musulmanes. D'autre part, le texte coranique lui offrait tant de versets où le prophète fait un devoir à ses adeptes de lutter contre les infidèles. Enfin, les musulmans ne dissimulaient pas leur fierté: leurs théoriciens tiraient même de leurs victoires militaires des arguments en faveur de la vérité religieuse de l'Islam. Tout cela exaspère Nicétas: certaines de ses réflexions, pleines de fiel, ne peuvent provenir que d'un homme aigri, profondément blessé dans sa sensibilité nationale et dans sa conscience religieuse. A propos du verset sur le partage du butin, dont un cinquième doit revenir à Mahomet (*Coran* 8, 41), Nicétas remarque: « Il fallait qu'assassines soient les actions d'un peuple assassin et d'un apôtre assassin » (*ibid.* VII, 58: 744 D). Contre

les assertions musulmanes, Nicétas a recours tantôt aux répliques brutales et amères et tantôt au raisonnement calme, par exemple dans le dernier chapitre de la *Réfutation* (XXX, 104-106: 801 D - 805 C).

Mais l'Islam ne comporte pas que l'appel à la guerre sainte. Toute son éthique si nettement sensuelle, ses pratiques culturelles, surtout les rites du pèlerinage, toute sa doctrine sur le libre arbitre, la cause du mal, les anges, le paradis, et enfin toutes les futilités contenues dans le Coran, tout cela montre que l'Islam n'est pas une religion vraie.

Les sources auxquelles Mahomet est allé puiser les éléments de cette religion sont multiples. Le fondateur de l'Islam a retenu pour son propre compte les usages des Arabes idolâtres (I, 37: 720 C-D; XXVI, 95: 793 B; XXVII, 97: 796 B; 98: 797 A: adoration d'Aphrodite à la Mekke) et il a repris leurs légendes, appelées par Nicétas « rêves arabiques » (I, 33: 713 D; cf. aussi XIV, 71: 761 A-B). Mahomet est aussi tributaire du Manichéisme: c'est dans « l'abomination manichéenne qu'il a recueilli la plupart de ses charlataneries », savoir les dénominations de démons, les serments en leurs noms, les éléments incantatoires placés au début des sourates (I, 33: 712 C). Les négations de Mahomet relatives à Jésus et à sa Filiation divine sont expliquées par ses attaches manichéennes (IV, 52: 740 A-B). De même les données coraniques qui ne s'accordent pas avec celles de l'Écriture sont peut-être le fruit d'une inspiration manichéenne ([18]) (X, 66: 756 A-B).

([18]) Nicétas relève avec intérêt des traces de Manichéisme dans le Coran. PHOTIOS son ami, le célèbre patriarche de Constantinople, a rédigé, à la suite de nombreux autres polémistes, un écrit contre les manichéens (cf. *PG* 102, 16-264). L'Islam, de son côté, menait une lutte acharnée contre les zindīk accusés de libertinage, d'hérésie et de Manichéisme, cf. M. GUIDI, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo. Un libro di Ibn al-Muquaffa' contro il Corano confutato da al-Qāsim b. Ibrāhīm*, Rome 1927 ; Georges VAJDA, « Les zindīq en pays d'Islam au début de la période abbasside », dans *Rivista degli Studi Orientali* 17 (1938), p. 173-229 ; F. GABRIELI, « La 'Zandaqa' au Ier siècle abbasside », dans *L'Elaboration de l'Islam* (ouv. coll.), p. 23-38. Sur la pénétration en Arabie d'une influence religieuse venue de Perse, cf. F. BUHL, *Das Leben Muhammeds*, p. 71-72 ; I. GOLDZIHER, « Islamisme et Parsisme », dans *Revue de l'Histoire des Religions* 22 (1901), p. 1-29. Sur les contacts entre la doctrine coranique et le Manichéisme, cf. R. BLACHÈRE, *Le problème de Mahomet*, Paris 1952, p. 22, 37, 63, 80, 123 ; Geo WIDENGREN, *Muḥammad, the Apostle of God, and his ascension*, Uppsala-Wiesbaden 1955, p. 58-62. Le Coran met, dans un verset 22, 17, sur le même pied d'égalité juifs, chrétiens, sabéens et madjūs.

Car le Coran, qui prétend avec insistance avoir été donné pour confirmer la révélation antérieure, est en flagrante opposition avec l'Écriture divine, Ancien et Nouveau Testaments. Des textes fort nombreux sont là pour le prouver. Nicétas en commente longuement quelques-uns. La chose est en effet, à ses yeux, d'une importance capitale. Car Mahomet prétend avoir reçu son écrit de Dieu. Il y a donc lieu de comparer « scrupuleusement » ses dires avec les textes de l'Écriture sainte, laquelle est reconnue par tous comme authentiquement divine. C'est la méthode la plus efficace pour montrer que le Coran est faux et pour stigmatiser tout ce qui s'y cache de « monstrueux et d'inconciliable, de mensonger, de vain et de blâmable » (I, 26: 704 A-B). Ainsi, conclut Nicétas, ayant pris le point de départ proposé par Mahomet, à savoir la prétendue origine divine du Coran, « ayant pris sa propre parole comme règle et canon, nous l'avons convaincu, par lui-même, que nulle révélation ne lui a jamais été accordée par Dieu » (IX, 65: 753 B-C).

Nicétas triomphe enfin. Il s'est employé dans des pages bien longues à réduire en poudre le Coran et l'Islam, à ôter le masque qui couvre le visage de Mahomet et à pourfendre tous ses contradicteurs. Il ne cache pas son dédain pour toutes les futilités et toutes les énormités que sa lecture du Coran lui a permis d'y découvrir. De plus, quelle pitié que l'Islam ait été admis par les Arabes comme religion révélée. Une seule chose peut expliquer ce fait: la barbarie des habitants du désert, gens bornés et incultes dont l'ignorance a été prise au piège de Mahomet. Mahomet les a égarés à la suite des élucubrations de son imagination malade et les a empêtrés dans les filets de ses astuces. Mais s'il a réussi à faire accepter sa religion au peuple primitif de l'Arabie, il ne peut s'abuser sur l'attitude des chrétiens à son égard.

C'est donc avec passion, une passion mal contenue, que Nicétas dissèque le texte du Coran, y inventorie les futilités et les grossières erreurs, y relève des abominations doctrinales et éthiques. C'est avec un acharnement farouche qu'il crève le masque de Mahomet. Ce dialecticien habile est ici aidé d'une imagination fabuleuse et d'une faculté d'analyse étonnante. Cette collaboration entre une imagination échauffée, une intuition pénétrante et une logique scrupuleuse aboutit à un résultat à la vérité inquiétant, à une analyse pointilleuse et passionnée, qui trouve dans le Coran non point forcément ce qui y est, mais assez souvent ce que l'imagination du polémiste y projette. Il y a toute une partie

de la psychologie de Mahomet que Nicétas a conclue du Coran, parce qu'il avait réussi d'abord à l'inventer dans sa propre imagination. La raison prudente ne surveille plus l'entreprise; c'est l'imagination passionnée qui déduit. Car il s'agit bien de déduction, non certes à partir du sens textuel des versets, mais à la lumière de l'attitude fondamentale prêtée gratuitement à Mahomet: celle d'un imposteur démoniaque.

Formulons la conclusion finale de Nicétas: Mahomet est un charlatan bavard qui a réussi, par une espèce de technique de la fourberie et de l'imposture (cf. entre autres très nombreux passages I, 31: 712 A-B; I, 32: 713 A; IV, 50: 736 C - 737 A; X, 66: 756 B...) à séduire un peuple barbare et ignorant et à lui imposer une religion grossière, blasphématoire, idolâtrique et démoniaque, faite de faussetés futiles, d'énormités intellectuelles, d'erreurs doctrinales et d'aberrations morales ([19]).

Cette conclusion fera désormais partie du bagage polémique de tous les auteurs byzantins, sauf de bien rares exceptions. L'autorité de Nicétas a été assez grande pour imposer le fond de sa thèse aux esprits les plus avisés et les plus indépendants, comme Barthélemy d'Édesse, jusqu'au XIVe siècle. Il est d'autre part remarquable que Nicétas ait relativement peu emprunté à ses prédécesseurs. Il a certes lu Jean Damascène et cette lecture lui a parfois inspiré des détails ou même des développements entiers, par exemple sur le culte d'Aphrodite à la Mekke. Il se trompe, comme le rédacteur des *Opuscules* d'Abū-Ḳurra (*Op.* 20: *PG* 97, 1545 C), en traduisant le mot arabe *ṣamad* par dense, compact (*PG* 105, 776 B). Mais les détails relatés par ses prédécesseurs dont il ne rencontre pas de textes justificatifs dans le Coran, il les néglige ([20]).

Malgré toutes les insuffisances de son examen de l'Islam, malgré la partialité constante dont il fait preuve et qui le rend incapable de se placer un instant en face des vraies conjonctures historiques de la vie de Mahomet, Nicétas s'impose à l'attention du lecteur par la puissance de son esprit, la précision de sa

---

([19]) Nicétas ne ménage pas à l'adresse de Mahomet, du Coran, de l'Islam et des musulmans les épithètes injurieuses. Son vocabulaire est désagréablement riche et varié. Cette insistance fait naître un sentiment de malaise et elle est difficile à absoudre.

([20]) Par exemple les épisodes de la vie de Mahomet et certains arguments par lesquels les musulmans appuient leur doctrine sur la cause du mal et le libre arbitre, tels qu'on les trouve formulés dans la *Controverse entre un sarrasin et un chrétien.*

pensée, l'originalité de ses thèses et l'étendue de son influence. Il force également l'admiration par sa maîtrise des procédés dialectiques, la perfection de sa technique et la netteté de ses exposés. En dépit de ses défauts et de ses erreurs, Nicétas est un grand esprit et un maître de la controverse.

EXPOSÉ *de la doctrine chrétienne* *et* RÉPONSE *à la première lettre des Agarènes*

(*PG* 105, 808 A - 821 C)

Le titre de l'écrit contient déjà une déclaration de méthode: « Exposé démonstratif et preuve de la doctrine chrétienne, administrée à partir des notions communes et par la méthode dialectique des arguments naturels et de l'art syllogistique. »

I. *Introduction* (1: 808 A - 809 A).

1) « La vérité est chose difficile. » La connaissance de Dieu est la chose la plus malaisée à obtenir: elle ne se trouve pas au bout des seuls raisonnements, elle exige une ascèse soutenue, ou au moins de la docilité à l'égard de « ceux qui l'ont déjà obtenue ».

2) Néanmoins, bien que la foi dépasse tout esprit, Nicétas, à la demande de ses correspondants, se contentera dans son exposé de la doctrine chrétienne, « autant que possible », des arguments rationnels.

3) Division du texte:
— Exposé de la doctrine chrétienne.
— Réponse aux objections.

II. *Exposé de la doctrine chrétienne* (809 A).

Ici Nicétas place une longue démonstration de la religion chrétienne (on plutôt de la Trinité), qui a été reproduite dans la *Réfutation du Coran*: 673 A - 701 D. Nous la retrouverons plus bas. La *Réfutation* contient en plus un prologue, et le texte y accuse certaines retouches rendues nécessaires par l'insertion de

l'*exposé* dans le nouvel ouvrage, qui est adressé non plus directement aux musulmans, mais aux chrétiens ([21]).

III. *Réponse aux objections* (809 B - 821 C).

Première Objection
(2-6 : 809 B - 816 A)

Objection: « Tout géniteur est antérieur à sa propre géniture. » Donc le Fils n'est pas coéternel et consubstantiel au Père.

Réponse:

1) C'est là un paralogisme. Ce qui s'applique aux hommes ne s'applique pas nécessairement à Dieu *Acte pur*, « en qui il n'y a point de place pour la priorité (l'antériorité), laquelle ne va pas sans quelques *puissance* ». Dieu est incorporel et donc impassible et simultané.

2) De plus, le mot géniteur connote relation et donc pose simultanément les deux termes de la relation. L'antériorité dont « tu parles » ne vient pas du fait même de la génération, mais de ce que la génération dont tu parles est considérée dans les hommes.

3) D'autre part, toute faculté se réalise, à moins d'obstacle. Or en Dieu, « il n'y a ni résistance ni obsacle. La génération en lui lui est donc connaturelle en n'entraîne ni avant ni après. »

4) Enfin, dans l'objection gît une contradiction interne: tu affirmes qu'il n'y a rien de commun entre le Créateur et la créature, et tu appliques uniment à Dieu ce qui vaut des créatures !

5) De la sorte, ta conclusion est détruite, et il n'est pas nécessaire « de séparer les noms du Père et du Fils, comme ceux de l'antérieur et du postérieur ». En effet, qui détruit le principe détruit la conclusion.

([21]) Cf. par exemple des membres de phrases, 676 B, 680 C, 689 D, 697 A... Les Agarènes y sont mentionnés à la troisième personne. D'autres détails ont toutefois échappé à l'attention de l'auteur : *votre* écrit..., peut-on lire en maint endroit, 680 D, 688 A...

Nicétas s'étend sur ce point. Il reprend l'argument à partir de la notion de relation.

IIe Objection
(7: 816 B-D)

Objection: Si Père et Fils ont même principe, l'ordre de relation s'en trouve détruit, et il y a lieu de séparer les deux.

Réponse:
1) « Le raisonnement force plutôt à admettre la coéternité du Père et du Fils, en raison de leur relation » de géniteur et de géniture.

2) Tu supposes à tort que nous posons en Dieu un principe. De toutes les espèces de causes: efficiente, matérielle, formelle, finale, instrumentale, exemplaire, temporelle, causale, nulle ne peut se dire de Dieu.

Encore un « paralogisme que tu couds ».

IIIe Objection
(8-10: 816 D - 820 D)

Objection: Dieu gouverne tout par sa sagesse. S'il avait un associé, il aurait inévitablement à subir de la contrariété, ou bien c'est qu'il aurait besoin d'un aide dans le gouvernement de la création.

Réponse:

1) Tu es d'accord avec nous sur la sagesse de Dieu.

2) Mais pour nous, il ne s'agit pas d'associé: le Fils est semblable au Père en tout, sauf la relation d'inengendré à engendré.

3) Tu commets le paralogisme dit de non-conversion. Tu appelles association au sens restreint ce que nous nommons communauté totale. L'opération, la volonté et la concorde sont communes inséparablement, *par nature* et non par accord, aux trois Personnes de la Trinité Sainte. Il n'y a donc pas place pour la discorde et l'opposition.

4) Il n'y a pas non plus lieu de parler d'aide. Car toute activité divine « vient du Père, passe par le Fils et s'achève dans le

Saint-Esprit ». Elle est donc commune simultanément aux trois Personnes de la Trinité.

IVe Objection
(11-12 : 820 D - 821 C)

Objection: Avec le temps et à la faveur du désaccord, l'un des deux diminuerait l'autre...

Réponse:

1) Ton objection, oppose-la à ceux qui admettent deux dieux, un bon et un mauvais. Nicétas fait allusion ici, sans la nommer, à la doctrine manichéenne. Il accuse les Agarènes de « la favoriser et de la flatter ».

2) Notre Trinité ne comporte pas autant de natures que d'hypostases. Penser autrement est « le propre d'un illettré ». Ce serait le sophisme par homonymie, ce serait confondre les notions et ne point distinguer les points de vue.

RÉPONSE ET RÉFUTATION
(*PG* 105, 821 C - 841 C)

Nicétas déclare qu'il aurait aimé commencer par un exposé démonstratif de la religion chrétienne, et cela pour satisfaire aux exigences du genre apologétique. Mais comme il a déjà écrit un tel exposé dans sa première réponse, il passera sans plus tarder à la réfutation des nouvelles objections soulevées par son correspondant.

Première Objection
(1-6 : 824 A - 828 D)

Objection: Dieu est unique. Il n'a point d'associé, et donc point de Fils.

Réponse:

1) Le Fils n'est pas un associé du Père. Il est en tout semblable à lui, sauf la relation de la non-génération et de la génération.

Nicétas reprend ce qu'il avait déjà écrit dans la réponse précédente, cf. *Exposé... et Réponse*, 8 (partiel) et 9 : 817 B - 820 B).

2) Le Fils n'est pas un associé de la divinité, sinon il serait associé de lui-même. Le Fils n'est pas un associé du Père. On parle d'association entre deux êtres divers par la pensée et par l'activité. Or le Père et le Fils ont tout en commun, de par l'identité numérique de leur nature.

3) Et Nicétas de se lancer dans un long développement sur l'usage des idiomes. Il importe de distinguer ce qui est attribué en commun aux Personnes divines, en tant qu'elles ont une seule nature, et ce qui est particulier à chacune d'elles.

4) L'erreur de l'objection consiste à « confondre en Dieu hypostase et nature ».

IIe Objection
(6-8 : 829 A - 832 C)

Objection: Seule la foi des sarrasins permet de s'approcher de Dieu.

Réponse:

1) Tu exclus les autres croyances, « avec de simples insultes, sans démonstration », et tu te contentes d'affirmer, sans plus, l'excellence de ta foi.

2) Quant à nous, nous apporterons la démonstration de la vérité :

a) Toute foi véritable rapproche de Dieu. Elle apporte une morale élevée et conduit les hommes vers les valeurs conformes à la nature et vers les biens meilleurs ([22]).

b) « Votre foi prescrit de pratiquer les vices, de se détourner des vertus. » Elle fait que « les passions l'emportent sur la raison ». Elle encourage la luxure, la passion sanguinaire (Nicétas cite *Ps.* 49 (48), 13).

([22]) Les biens surnaturels que Nicétas mentionne ici sont définis comme suit : « Ce qui est surnaturel est transition de ce qui est contre nature vers ce qui est meilleur » (7 : 829 C), donc plus élevé, angélique, cf. la suite du texte cité.

c) Donc « votre foi est ténèbres. Nul n'est par elle familier de Dieu. Elle ne vient pas non plus de Dieu. »

d) Notre foi, qui prescrit le contraire, est la seule qui rende familier de Dieu.

IIIe Objection
(9-10 : 832 C - 833 D)

Objection: « Dieu est ineffable et incompréhensible. Son œuvre est sans ressemblance avec lui ([23]). »

Réponse:

1) D'accord pour ce qui est de « la ressemblance selon l'essence ». Mais non pour ce qui est de la ressemblance selon l'analogie. Le récit de la création d'après Moïse déclare que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance (*Gen.* 1, 26.27).

2) Cela veut dire que l'homme a analogie avec Dieu par la volonté libre, par l'intellect, le « verbe » et l'esprit. Il y a analogie entre l'intellect humain et Dieu le Père, qui engendre son Fils éternellement; entre le verbe et le Fils, Verbe éternel; entre l'esprit exprimé par le verbe et le Saint-Esprit.

Il y a aussi analogie par les vertus, dont l'homme participe par adoption et grâce.

IVe Objection
(11 : 833 D - 836 D)

A Nicétas qui aurait affirmé que tous les animaux sont sociables par nature, on objecte la férocité des mœurs animales.

Nicétas rétorque qu'il n'a rien affirmé de tel. Cette tendance à la sociabilité se rencontre chez certaines espèces d'animaux au naturel doux. « L'homme est de nature un animal doux et donc un animal proprement social », fait pour vivre et collaborer avec ses semblables.

([23]) Dans sa *Réfutation du Coran II*, VI, 54 : 741 A, Nicétas traduit le verset coranique 7, 11 par la formule suivante : « Adam a été formé selon l'image... » Le texte latin ajoute imprudemment : « à l'image (de Dieu)... » C'est une grosse distraction : le texte du Coran n'est pas en effet parallèle à *Gen.* 1, 26.27.

Ve Objection
(12-15: 836 D - 841 C)

Objection: Il est légitime de tuer un associateur.

Réponse:

1) Tout meurtre est un mal: il détruit un être humain, lequel est le meilleur bien sur terre. Le meurtre n'est donc pas légitime et permis en soi. Toutefois, par accident et fort rarement, il peut devenir un bien secondaire. Ainsi donc, ceux qui travaillent à abolir le meurtre sont meilleurs que ceux qui ne le font pas (12: 837 A - D).

2) « Nous tuer » n'est bon — par accident — qu'en raison d'un bien. Vous nous tuez pour « nous faire sarrasins ». Or « sarracéniser » n'est pas un bien: ce n'est pas un bien de passer à une croyance si peu élevée, cf. *supra, IIe Obj.*, 2, b.

3) D'ailleurs quand comprendrez-vous que nous n'admettons pas d'associé à Dieu. Nicétas réaffirme l'unique nature divine en trois Personnes ou Hypostases. Il manifeste une impatience pimentée de quelques mots injurieux, car enfin « nature et hypostase, ce n'est pas la même chose ! »...

Nicétas achève sa *Réponse* en invitant les hommes avisés « à suivre le vrai et à rejeter le faux ».

RÉFUTATION DU CORAN
(*PG* 105, 669 A - 805 D)

Prologue (1: 669 A - 672 B)

Dans un prologue pompeux, Nicétas adresse au Basileus régnant des éloges enthousiastes, sur le ton d'une excessive humilité. Les mérites du prince sont d'une grandeur qui dépasse toute mesure et défie toute louange: vertus, sagesse dans le gouvernement, paix dans la conduite de l'Église, politique judicieuse, patiente bénignité, bienfaisante largesse, orthodoxie, zèle pour la prédication de l'Évangile, victoires enfin, militaires et spirituelles, sur les barbares et surtout sur les Arabes.

L'auteur demande pour le Basileus longue vie, victoire et salut de l'âme et du corps, et pour lui-même la grâce de bien parler de la foi et de bien réfuter les erreurs impries, et cela par l'intercession de la Théotokos et de tous les saints.

Suit un *index* des chapitres de l'ouvrage (2: 672 C-D).

LIVRE PREMIER

Exposé démonstratif de la foi chrétienne, et première attaque contre le Coran et en particulier la première sourate (3-25: 673 A - 701 D)

Le titre complet du chapitre premier déclare qu'il s'agit d'un exposé du Christianisme mené à partir des notions communes et selon la méthode dialectique des arguments naturels et de l'art syllogistique.

La prise de position est d'emblée sévère à l'égard de l'Islam. L'Islam se trompe « non seulement sur le concept de Dieu, mais aussi sur les notions communément reconnues par les hommes ». L'accusation est très grave et le Coran est d'ores et déjà jugé comme un recueil d'erreurs et d'inepties.

Retour à l'exposé de la méthode: arguments naturels, administrés selon la technique de la démonstration et à partir des notions communes sur Dieu, et appuyés par les textes scripturaires admis par l'adversaire (3: 373 A-B).

I. *Dieu* (Exposé à partir des notions communes).

Le Fils (4-12: 673 C - 685 D)

1) Dieu a tout créé, il a tout tiré du non-être à l'être. Le concept de Dieu signifie en premier lieu et proprement la puissance ([24]). Ses œuvres en sont la preuve. Si Dieu n'avait pas de puissance, il ne pourrait point agir ni créer, il ne serait point Dieu. Dieu est donc tout-puissant (« puissant de puissance », δυνατὸς ἐν δυνάμει). C'est l'évidence même. Tel est aussi le sentiment des Agarènes eux-mêmes.

([24]) Nicétas fait allusion à l'étymologie du mot grec *θεός*, qui dérive de la racine *θῶ* : constituer, faire. Celui qui fait et constitue les êtres est appelé *θός* ou *θεός*, cf. *PG* 105, 676, note 4.

2) La puissance, qui est possédée par Dieu, est « de quelque manière » différente de Dieu qui la possède, et cela en vertu du principe de non-contradiction.

3) Syllogisme disjonctif double ([25]) :

a) Dieu possède:

— ou une seule puissance: limitée, ou illimitée;

— ou plusieurs puissances: limitées, ou illimitées.

b) Dieu ne peut agir par puissance ou puissances limitées: la limite rejaillirait sur son être: il ne serait plus éternel, non soumis au temps; il aurait besoin d'une cause, et ainsi on irait à l'infini à la recherche de la cause dernière, ce qui est absurde.

c) Admettre en Dieu plusieurs puissances répugne à sa simplicité absolue.

d) Il n'y a en Dieu, selon la conception commune, qu'une seule puissance illimitée. Ce qui d'ailleurs est conforme aux arguments scientifiques.

4) Cette puissance est-elle éternelle en Dieu ou accidentelle, survenue dans le temps (est-elle ποτε ou depuis toujours) ?

Dieu ne peut manquer « un jour » de sa puissance, comme le reconnaît le sens commun. Cela serait contraire à sa perfection, et il aurait besoin d'un autre pour l'en doter. Or il n'y a point d'autre être plus parfait que Dieu. Sinon il y aurait un Dieu de Dieu, et cela irait à l'infini.

5) La Puissance de Dieu est donc éternelle, perpétuelle et intemporelle; elle est de même nature et de même essence que lui; elle est en tout semblable à lui. Elle est donc Dieu.

6) On montrera plus bas que cela ne fait pas deux Dieux. Les Agarènes nous en accusent à tort. De même en sera-t-il de la présence en Dieu d'un Esprit de même nature et de même substance que Dieu et que sa Puissance.

([25]) Nicétas suit toujours les démarches les plus longues pour la résolution de chaque syllogisme. Nous nous bornerons dans notre analyse à résumer les seules conclusions.

7) Cette Puissance qui est dite Sagesse et Verbe de Dieu — telle est aussi son apellation dans *votre écrit,* ὑμέτερον γράμμα — n'est pas à considérer comme un accident d'une substance. Dieu est absolument simple, il est incapable d'accident, il est au-delà de toute espèce de composition. La Puissance de Dieu est donc substantielle, incréée et éternelle. Elle est Dieu. C'est la Sagesse, le Verbe, le Fils de Dieu de nos Écritures.

8) La Puissance de Dieu est Fils et Verbe et Sagesse de Dieu:

a) Dieu est connu

— soit par ses propriétés essentielles; or cela est impossible à la créature, comme le tient le sens commun: car aucun nom de Dieu n'est indicatif de son essence; de plus les Écritures présentent Dieu comme inaccessible et ineffable;

— soit par ses créatures, par analogie, ce qui permet d'affirmer de lui les propriétés les plus nobles et les meilleures et de nier de lui les défauts et les limites de la créature.

Suit un développement assez détaillé sur l'application de l'analogie.

Même sans révélation, Dieu peut être connu de nous par les vestiges de son activité de créateur (684 C).

b) La fécondité est une perfection, donc Dieu est fécond et il engendre le Verbe. Il a donc un Fils.

Suit une mise en forme de l'argument.

9) Vaine est donc l'accusation du « barbare et déraisonnable » Mahomet, qui nous appelle « communicateurs et associateurs » (κοινωνήτας, ἑταιρίστας, 685 B).

10) Suit une très longue phrase: elle ambitionne de résumer toute l'argumentation précédente. L'auteur reconnaît cependant que son raisonnement ne dissipe pas le mystère surnaturel de Dieu: il argumente, dit-il, « pour autant que sont admises les démonstrations des choses qui dépassent la nature, à partir des notions communes et des arguments naturels. »

Conclusion: Dieu a un Fils, Verbe et Sagesse et Puissance subsistante (ἐνυπόστατος).

L'Esprit (13-16: 685 D - 692 A)

1) *Thèse:* L'Esprit « procède de Dieu le Père. Il vivifie et reforme et renouvelle le monde pour une vie meilleure. » Il est de même nature que le Père. Il est consubstantiel au Père et au

Fils. Il est une Hypostase de la même vraie Divinité. Divinité une et Trinité de Personnes.

2) *Méthode:* On aura recours aux notions communes et à certaines citations scripturaires. La foi chrétienne apparaîtra admissible pour tout homme, fût-il adepte d'une autre croyance (688 A). On l'appuiera aussi sur des textes tirés de *votre écrit* ([26]).

3) *Sainteté de Dieu:* Dieu est saint. Il conserve le monde et le mène vers une condition meilleure. La sanctification est visible dans la créature. L'application du principe de l'analogie nous amène à affirmer la sainteté de Dieu, sainteté affirmée par ailleurs dans l'Écriture.

4) La sainteté de Dieu n'est pas acquise, sinon elle pourrait s'accroître, et elle viendrait du dehors, d'un autre. Elle serait survenue en Dieu comme un accident. Or cela est absurde.

La démonstration est un long raisonnement à distinctions exhaustives, tout comme celui qui a été utilisé pour l'argumentation relative à la Puissance de Dieu. De même en est-il pour les conclusions suivantes. Nicétas reprend à chaque fois les raisonnements établis dans la section qui concerne le Fils.

5) La sainteté de Dieu lui est naturelle. Elle n'est point contingente en lui, elle est en lui par nécessité. Cette sainteté naturelle n'est pas accidentelle mais substantielle, en raison de la simplicité absolue de Dieu.

6) Sainteté substantielle, subsistante, éternelle, incréée, de même nature et de même substance que l'Incréé.

Conclusion: La Sainteté de Dieu, appelée son Esprit dans les divines Écritures, et même dans le livre de Mahomet ([27]), est donc Dieu véritable, consubstantiel à Dieu le Père et à son Fils.

([26]) Le polémiste affecte d'appeler le Coran γράμμα et non γραφή, cf. entre autres passages, 680 D, 688 A, 689 D... Le vocable γραφή est réservé aux divines Écritures. Nicétas trouve toujours un terme péjoratif ou un diminutif tel que βιβλίδιον, pour désigner le Coran.

([27]) Allusion à *Coran* 5, 110. On sait que le sens du mot *esprit* dans le Coran est assez flottant. Il désigne parfois l'ange Gabriel, messager de Dieu, et parfois un esprit de Dieu difficile à identifier. Sur les ambiguïtés du texte coranique et l'embarras de l'exégèse musulmane à ce sujet, cf. D. B. MACDONALD, « The development of the idea of Spirit in Islam », dans *Acta Orientalia* 9 (1931), p. 307-351, repris dans *The Moslem World* 22 (1932), p. 25-42, 153-168 ; J. HENNINGER, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, p. 3-6 ; T. O'SHAUGHNESSY, *The development of the meaning of Spirit in the Koran*, coll. *Or. Chr. Anal.* 139, Rome 1953.

La Trinité (17-21: 692 A - 697 A)

1) Père, Fils substantiel et subsistant, et Esprit substantiel et subsistant: en Dieu, il y a Trinité de Personnes: Père et Fils par relation de procession, et une seule Divinité, « considérée indivisiblement dans des êtres distincts ».

2) Trois Personnes, mais non trois Dieux. Voici l'argumentation:

a) Le nombre est indicatif, non de la nature des êtres, mais de la quantité des personnes ou des sujets qui participent de telle ou telle nature en tant qu'ils sont distincts. Ainsi en Dieu, il y a trois Personnes, possédant une seule et même divinité et distinctes entre elles. Le nombre trois en Dieu compte non point la nature, mais les Personnes.

Nicétas s'étend là-dessus longuement, avec force détails et répétitions.

b) L'objection contre la Trinité, pour être valable, *en logique et en vérité*, doit être formulée de la sorte: on affirme, sous le même rapport un et plusieurs.

Réponse à partir d'un exemple: La nature humaine, commune à Pierre, Paul et Thomas, est une seule nature, en trois personnes distinctes. Il serait absurde de dire trois hommes, en pensant non aux personnes, mais à trois natures participées par les trois personnes. Il y aurait alors nature une et triple ! Le nombre ne s'applique donc pas à la nature, qui est plus générale et plus extensive que la personne.

Tout cela est dit dans des développements fort minutieux et longs. C'est la manière d'un professeur qui s'adresse à des débutants, ou à des auditeurs férus de logique formelle, ou du moins à des interlocuteurs obstinés dont il entend réduire l'opiniâtreté à force de précision et de rigueur.

c) A la faveur de cette explication précise, tirée de l'analyse du vocabulaire et du langage, nous pouvons affirmer en Dieu une seule nature divine, qui n'est pas désignée par les noms de Père, Fils et Saint-Esprit.

Père et Fils signifient relation d'engendrant et d'engendré et identité de nature; de même Esprit désigne non point la nature, mais une relation.

II. *Objections* (22: 697 A-D).

1) *Objection:* L'usage abusif du vocabulaire autorise la numération de la nature. On dit ainsi: trois hommes, pour désigner trois personnes. Donc la Trinité chrétienne est constituée de trois Dieux.

Réponse: Cet usage abusif peut valoir quand les personnes sont séparées et non seulement distinctes. Ce qui n'est pas le cas pour les Personnes divines, inséparables et qui, par *périchorèse*, ont tout en commun, malgré leur distinction réelle par relation.

2) *Objection:* Le terme *Dieu* désigne non la nature divine, mais son opération. Or l'opération se nombre.

Réponse: Le nombre des opérations est propre aux êtres soumis au changement, qui ont diversité de vouloir et multiplicité d'opérations. Or en Dieu, il y a une opération indivise. Le nombre n'a donc pas place, même pour le terme *Dieu* pris dans cette acception.

III. *Exposé d'ensemble sur la Trinité* (23-25: 697 D - 701 D).

1) En une « distinction scientifique et irrésistible », Nicétas présente ainsi le raisonnement disjonctif alternatif:

Dieu est
1° ou Un par la nature et Un par la Personne,
2° ou Un par la nature et plusieurs par les Personnes,
3° ou plusieurs par la nature et Un par la Personne,
4° ou plusieurs par la nature et plusieurs par les Personnes.

— L'alternative 4 est absurde: elle entraîne une polyarchie, donc dissension, anarchie et corruption, en Dieu.

— L'alternative 3 est absurde: elle entraîne composition, donc décomposition et corruptibilité, en Dieu.

— L'alternative 2: si cette alternative est démontrée vraie, sa vérité entraîne la fausseté de la dernière alternative.

a) La nature n'est pas strictement propre, sinon elle serait inséparable de la personne, et à la mort de Moïse, par exemple, la nature humaine mourrait. La nature est donc commune, elle est attribuée à plusieurs sujets.

Nicétas se complaît à redire et à prover la même idée sous des formes diverses, entraîné par une espèce d'idéniable virtuosité de logicien.

b) Donc la nature divine, l'essence super-substantielle et incréée, est commune, ainsi que le sont la nature humaine et la

nature angélique. La nature divine est par conséquent attribuée à plus d'un sujet.

On voit comment les « méthodes logiques » rejoignent les données scripturaires. La dernière alternative est donc à rejeter.

2) Toutefois, la nature divine dépasse toute nature créée. Elle en est différente par son mode de communication, car en Dieu elle est une et identique, et n'admet pas de communication (Nicétas écrit *multiplication*) au-delà de trois personnes. Le nombre trois est à la fois un nombre et donc indique la communication, et le terme le plus éloigné de la multitude, laquelle se rencontre dans les natures créées ([28]).

Donc Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit.

LIVRE DEUXIÈME

Première Réfutation du Coran: première sourate (26-40: 701 D - 724 B)

Après le brillant exposé, aux procédés rigouresement méthodiques et au ton plutôt serein, voici la diatribe véhémente du polémiste emporté. Il s'agit de savoir s'il y a « quelque vérité et quelque rectitude » dans le livre « mensonger et très pernicieux » ([29]) écrit par l'Arabe Mahomet, à savoir le Coran.

Généralités (26-29: 701 D - 708 B)

I. *Introduction.*

1) Ce livre « tout entier branlant » « se laisse facilement abattre, telle une maison bâtie en matériau gâté, sans technique et sans solidité ».

2) Méthode: *a)* La réfutation s'attaquera donc à la base, au fondement qui soutient et « contient le livre tout entier ».

b) Puisque Mahomet prétend que Dieu lui a parlé, il y a lieu de comparer scrupuleusement ses dires avec les textes de l'Écriture sainte, qui est reconnue par tous comme divine. On montrera

---

([28]) Pour les Grecs, le chiffre 2 n'est pas le signe d'un nombre ou d'une multitude : διὰ τὸ μὴ εἶναι πλῆθος, écrit Nicétas, 701 D.

([29]) A partir de là, Nicétas passe à l'attaque de l'Islam. Son vocabulaire devient acerbe et méprisant, voire trop souvent injurieux.

par là ce que le Coran contient « d'erroné, de vain et de blâmable ».

II. *Crédibilité: contre-indications.*

1) Composition du Coran:

a) Dans la Bible, chaque livre porte un titre qui indique avec précision l'ensemble de son contenu. Le Coran de Mahomet n'a point d'ordre rationnel, ni de genre précis. Il n'est ni « un écrit prophétique, ni historique, ni législatif, ni théologique ». Sa composition est désordonnée.

b) Ce désordre n'est certes pas le signe d'une saine logique, à plus forte raison pas d'une sagesse divine. Le Coran ne contient donc pas une révélation divine, comme Mahomet le prétend.

2) Manque de témoins:

a) Cette prétendue révélation divine se présente sans indications sur son mode de réception: s'agit-il d'une « vision, ou de quelque autre théophanie » ? Elle se serait faite en l'absence de tout témoin (Moïse a reçu sa révélation devant une foule de témoins). De plus Mahomet prétend qu'il a reçu son livre « non écrit, ni dans une feuille, ni dans une œuvre de mains d'hommes ».

b) Il est clair que cette attitude de Mahomet est commandée « par la peur de ne pouvoir démontrer » l'authenticité de sa révélation et la crainte de devoir présenter ses lettres de créance.

3) Doctrine:

a) La doctrine de Mahomet est étrangère, bien plus, contraire à la nature divine. C'est ainsi par exemple qu'elle déclare que Dieu se réjouit de la perdition des hommes. Il s'agit donc « d'une inspiration odieuse et démoniaque ».

b) Le Coran n'a rien de divin; il n'a rien non plus de la sagesse humaine. Parmi les sciences humaines, on compte la théologie, les sciences naturelles, l'éthique, l'histoire, etc... Or Mahomet est un ignorant:

— En théologie, il pense que Dieu est tout sphérique ([30]) : Dieu est donc un corps, soumis à la pesanteur, ô le blasphème ! S'il

([30]) C'est la traduction fautive du mot arabe *ṣamad*, *Coran* 112, 2.

s'agit ici d'un Dieu qui est le ciel, ainsi que l'entendent les Grecs, c'est qu'alors il professe le paganisme.

— En sciences naturelles, tout ce qu'il a su dire, c'est que l'homme vient de la sangsue (31), et que le soleil s'enfonce à son coucher dans l'eau chaude (32).

— En éthique, il déclare: « Contentez vos âmes (33) » et « Quiconque vous hait, haïssez-le autant (34)... »

— En histoire, il commet des erreurs sur Moïse et sur le Christ: il affirme, par exemple, que Marie, sœur de Moïse, est la mère de Jésus-Christ, ce qui entraîne que les chrétiens aient été avec Moïse dans le désert. Nicétas renvoie aux détails apportés plus bas.

Il ressort de tout cela que la doctrine de Mahomet est « d'inspiration démoniaque ».

Première Réfutation: analyse de la première sourate (35) (30-40: 708 C - 724 B)

I. *Introduction* (30-32: 708 C - 713 A).

1) Mahomet exhorte ses adeptes à croire; il leur recommande de recevoir son livre au même titre que les saintes Écritures.

2) Dieu donne la foi à ceux qu'il veut sauver, et prive d'intelligence ceux qu'il veut perdre. Il faut conclure de là que Dieu, qui établit des lois à l'usage de tous les hommes, le fait pour en sauver quelques-uns et aussi pour en perdre d'autres. Pourquoi les perdre ? Les hait-il ? Est-il incapable de récompenser tout le monde ? Ou se joue-t-il de ses créatures, et leur en veut-il à cause du péché d'Adam ? Ou est-il méchant par nature ?

3) « Après avoir pillé partiellement les textes scripturaires », Mahomet promet à ses fidèles un paradis charnel et matériel, voluptueux à l'image de la terre. Ses adversaires, il les voue à la géhenne.

---

(31) Le terme dans le *Coran* 96, 2 est *'alak*, qui signifie *adhérence*. Les exégètes précisent par *grumeau de sang, sang coagulé*.

(32) *Coran* 18, 86.

(33) Cf. *Coran* 2, 223 : *ḳaddimū li anfusikum*. Blachère traduit : « Œuvrez pour vous-mêmes à l'avance » (*Le Coran*, trad. p. 793, et note).

(34) *Coran* 2, 194.

(35) Nicétas néglige la sourate liminaire, *al-Fātiḥa*. La sourate analysée ici est donc la 2e de la Vulgate, *La Génisse*.

4) Il pense se faire accréditer en mentionnant les noms seulement des saints et des prophètes et de Jésus-Christ. Par ailleurs il enseigne une doctrine contraire à la leur.

5) Il a faussé toutes les données qu'il a empruntées à l'Ancien et au Nouveau Testaments. Il en a ajouté d'autres fort maladroitement, de son propre crû.

6) Le Coran est cousu de pièces rapportées, prises au Manichéisme.

7) Mahomet use d'éléments incantatoires ([36]), et a recours à l'abrogation.

8) Il insiste toujours sur la foi à ajouter à sa révélation.

II. *Critères de crédibilité* (32-36: 713 A - 720 B).

Mahomet s'efforce d'autant plus d'apporter des preuves pour soutenir sa fausse mission.

1) Comme les autres prophètes, moi aussi, je prêche Dieu, déclare-t-il. Mais il ne suffit pas de prêcher, il faut prêcher la vérité ([37]). Et toi, tu contredis les vérités bien établies: tu rejettes la divinité du Christ, tu exposes une anthropogonie mythique (« rêves arabiques »), tu rapportes des futilités sur Moïse, toutes choses incompatibles avec la divine Écriture.

2) Le Coran affirme l'identité du Dieu qui a communiqué sa révélation à Moïse, à Jésus et à Mahomet. Mais Jésus est venu accomplir et parachever la religion de Moïse. Mahomet n'a pu par contre apporter un message plus sublime que celui du Christ. Ni non plus un message égal: outre que son enseignement serait alors inutile, il ne présente pas en fait la même rectitude dans la doctrine. Le Coran ne contient donc que des choses inférieures en comparaison avec le message du Christ.

Le Coran n'est pas de Dieu: il tente de renverser à la fois

([36]) Il s'agit vraisemblablement des lettres placées devant certaines sourates, ou même devant certains versets du Coran. Nicétas pense aussi aux sourates qui débutent par le mot *a'ūdhu*, « Je me réfugie », qu'il rend par φείσομαι. Cf. plus bas *Réfutation II*, XVIII.

([37]) Cf. la même considération dans ABŪ-ḲURRA, *Op. 18 : PG* 94, 1596 B-1597 C. Dans sa réplique, Nicétas s'échauffe et apostrophe le « chamelier » : « Je parle à ce barbare ennemi de Dieu... » (713 B).

l'Évangile qui a porté à sa perfection la Loi de Moïse, et cette Loi elle-même, qui a trouvé dans l'Évangile son accomplissement. Le Coran est donc l'œuvre de l'Anti-Dieu, il vient de l'Antichrist.

3) Juifs et chrétiens se disputent: ils sont les uns et les autres dans l'erreur. Lui seul, Mahomet, est l'héritier du paradis. Tel est le juge qui s'approprie l'objet du litige sous prétexte que les parties ne sont pas d'accord et pense que de la sorte justice est rendue.

4) Démuni de preuves, Mahomet se contente d'affirmer sa mission avec force imprécations ([38]) et serments. Il jure par des noms barbares. « Je pense bien que ce sont là des noms de démons » (720 A). C'est le même Dieu, dit-il, qui a révélé les Écritures et le Coran. — Et toutes les contradictions, toutes les incompréhensions, tout le bafouillage du Coran ? Nicétas donne des détails.

III. *Prescriptions diverses* (37-40: 720 B - 724 B).

1) Prier, tourné vers le sud: c'est le signe qui distingue ceux qui honorent Mahomet. — Signe distinctif plutôt de leur erreur !

2) « Se prosterner devant une idole de pierre ([39]), celle d'Aphrodite, posée à Bakka. » Tourner autour de « l'oratoire de l'observance ». Nicétas décrit certains rites du pèlerinage (cf. *Coran* 2, 143-150).

Parmi les choses vénérables de son Dieu, Mahomet cite les noms barbares de Ṣafā et de Marwa ([40]) (2, 158).

3) Prescriptions alimentaires: seul de tous les animaux, le porc est prohibé. « Ne suivez pas les traces de Satan. » — Vous le voyez: Satan, ô le blasphème ! c'est, pour Mahomet, le Dieu de l'Ancien Testament, qui a établi la distinction des aliments purs et impurs (cf. *Coran* 2, 173, 170).

4) Le jeûne: jeûne le jour, et orgie et débauche la nuit (2, 183-187).

([38]) « Il se maudit lui-même, dans le cas où il aurait menti » (36 : 717 D).

([39]) L'auteur affirme avoir reçu ses renseignements d'un converti. On peut aussi renvoyer au texte du *De Haeresibus* de Jean Damascène : *PG* 94, 769 B.

([40]) Ṣafā et Marwa sont deux collines situées dans les environs de la Mekke.

5) La guerre contre les chrétiens: « Tuez-les où que vous les rencontriez » (2, 191).
« Quiconque vous hait, haïssez-le autant... » (2, 194).

6) Relations sexuelles: « Vos femmes sont votre labour » (2, 223).
Législation du divorce et reprise de la répudiée après mariage avec un tiers (2, 230). C'est là débauche et dévergondage.

7) Pour exciter ses sectateurs au meurtre, Mahomet brosse devant eux un tableau historique tiré de la Bible mais grouillant d'erreurs, de bafouillage et de fables ineptes (2, 243).

8) Il fait semblant de réprouver l'usure, la spoliation des orphelins, il exhorte aussi à faire l'aumône, et cela pour se couvrir du voile de la bonté (2, 275).

IV. Le dernier verset implore la victoire sur les chrétiens (2, 286). De la sorte s'achève ce premier chapitre.

IIe Réfutation: sourate II/3 (41): *La Famille de 'Imrān* (41-44: 724 B - 729 C)

Nicétas retient de la sourate quelques points. Il les cite avec certains commentaires critiques.

1) Affirmation de la révélation divine du Coran, qui confirme la révélation antérieure. — Le Coran serait digne de foi, s'il confirmait ou parachevait en vérité la révélation antérieure.

a) Or la sourate donne un récit de la naissance de Marie, de son séjour au temple, de la naissance de Jean-Baptiste, de l'Annonciation. Elle fait aussi un récit de l'enfance et de la mission de Jésus. Nicétas reproduit ces données d'après les versets du *Coran* 3, 33-63.
b) Ce récit coranique, déclaré « véridique » (3, 60), est inconciliable avec les données de l'Évangile.
— Est-ce oubli de sa déclaration première, ou malice ? Ne pouvant nier la venue du Christ, Mahomet s'efforce de nier du moins sa divinité: il omet dans son récit tout ce qui montre la divinité de Jésus et ne retient que ce qui souligne son humanité.

(41) Nous plaçons deux chiffres : le premier est celui qui est indiqué dans le texte de Nicétas, et le second son correspondant réel dans l'édition commune du Coran.

— Ainsi, il en arrive à exhorter les chrétiens à ne pas donner d'associé à Dieu et à se rallier à l'Islam. « Agariser »: triste fin pour ceux qui ont été témoins des déclarations du Père et des miracles du Christ !

2) Marie, mère de Jésus, est sœur de Moïse. Les chrétiens étaient donc avec Moïse dans le désert. L'Annonciation faite à Marie se passa donc dans le temple de Salomon, au temps de Zacharie... Quel écheveau de contradictions. Nicétas a soin de rétablir les événements dans leur ordre historique.

3) A la Mekke, il y a une maison sacrée: c'est le sanctuaire d'Abraham, illustré par des signes manifestes (cf. 3, 96-97).

Tromperie que tout cela. De l'aveu des convertis, rien de tel, aucun prodige ne s'y produit.

4) « Mahomet n'est qu'un messager », après ceux qui l'ont précédé (3, 144).

Nicétas comprend mal la suite du verset, et en conclut que le Dieu de Mahomet est un dieu ignorant de l'avenir. Puis il parle du recul des Agarènes (à la bataille de Uḥud), auquel le texte fait allusion; il veut par là apprendre à ces barbares comment raisonner correctement sur les faits: s'ils ont parfois remporté des victoires, cela est donc dû au hasard ou causé par le péché des maîtres du pays.

5) Mahomet pousse ses adeptes à la guerre: qu'ils se tiennent toujours prêts...

Et « après les avoir excités au massacre des hommes », il met fin à la sourate.

IIIe Réfutation: sourate III/4: Les Femmes
(45-49: 729 C - 736 B)

1) Les femmes qu'on peut épouser légitimement, les divers empêchements: là Mahomet est proche de la législation de l'ancienne Loi, cf. *Coran*, 4, 22-26.

2) Comme critère de l'authenticité de sa mission, Mahomet allègue que ses écrits lui sont communiqués par une nature supérieure. Il faut donc s'abstenir d'exercer à ce sujet son propre discernement.

3) Dieu est auteur de perdition et d'égarement (*Coran* 4, 88). Les Agarènes tiennent que cette doctrine est vraie, puisque l'envoyé de Dieu l'enseigne.

Mais nous leur répliquons: S'il en est ainsi, il ne s'agit donc pas du vrai Dieu, mais du dieu de Mahomet. Car Dieu n'égare pas, et il ne peut révéler de telles abberrations sur lui-même. D'autre part, ou bien le dieu de Mahomet n'égare pas, et alors Mahomet en a donc menti. Un apôtre menteur, il convient de le perdre, ou, s'il n'est plus là, de l'anathématiser. Ou bien son dieu est cause d'égarement et alors Mahomet n'est donc qu'un athée et, encore une fois, un menteur exécrable.

4) Menaces contre ceux qui ne croient pas et demandent des preuves. A ceux qui demandent d'être témoins d'une révélation publique, Mahomet répond, en faussant les données de la Bible (cf. *Ex.* 20, 19) qu'une demande pareille a autrefois attiré sur les juifs le châtiment divin. Il leur rappelle aussi la peine infligée aux mêmes juifs incroyants, « tueurs des prophètes »...

5) Contre le mystère chrétien: Mahomet nie la crucifixion de Jésus. Il nie donc aussi la résurrection du Christ, apôtre de Dieu. Ainsi nul ne pourra plus exiger de lui qu'il ressuscite lui aussi, ce qu'il sait bien lui être impossible. De même il nie la divinité du Christ, sinon l'Islam paraîtrait dérisoire en face du Christianisme. Il déclare donc que le Christ n'a pas été crucifié, il a été simplement enlevé au ciel comme Élie.

Mais peu après, il appelle « Jésus apôtre de Dieu, et sa Parole et un Esprit de lui » (4, 171). Or si Jésus est Parole de Dieu, il dit vrai en se déclarant Fils de Dieu, et la doctrine de Mahomet croule, de par son propre témoignage...

IVe Réfutation: sourate IV/5: La Table
(50-52: 736 C - 740 B)

1) *Prescriptions diverses:*

— Les viandes licites sont celles des bêtes tuées par le glaive, sauf le porc.

— Condamnation du parjure et de la débauche: Mahomet veut se donner des airs de bon législateur. Il a oublié qu'il a recommandé ceci: « Contentez vos âmes ([42]). »

— Se servir d'eau pour les ablutions ou, à défaut d'eau, de fine poussière. Mais la poussière, loin de purifier, salit plutôt.

([42]) Parti-pris manifeste. Dans son acharnement passionné, Nicétas en arrive à ne plus rien trouver de bon en Mahomet et à lui prêter des intentions toujours consciemment perfides.

2) *Message de Mahomet:*

— Il reconnaît que le Christ a été proclamé comme l'achèvement de la Loi, et qu'après lui il n'y a point de prophète.
— Mais il ajoute que sa propre mission est survenue après, afin que les Arabes aient aussi leur prophète.
— Ainsi donc Jésus s'est trompé et par conséquent il n'est pas Dieu.

3) *Récits touchant des personnages de la Bible:* Ces récits parlent d'Abel, de Caïn, de la mission de Jésus. Mahomet déclare que Jésus a été envoyé pour confirmer la vérité de la Loi, avec un Évangile de lumière et de bonne direction (*Coran* 5, 46). « Que te reste-t-il à apporter ? Rien d'autre que ténèbres et égarement. »

4) *Relations avec chrétiens et juifs:* Les Agarènes ne doivent pas se porter garants des juifs et des chrétiens (5, 51).
On comprenait encore que Mahomet s'en prenne aux chrétiens qui croient à la Trinité. Mais les juifs, qui professent la foi d'Abraham, pourquoi les persécuter ? C'est parce que l'Ancien Testament témoigne de la divinité du Christ.

5) *Autres détails:*
Mahomet critique le Christ en soulignant l'humble condition de son incarnation. Puis il met en scène des moines et des prêtres remplis de componction jusqu'aux larmes quand ils entendent réciter le Coran (5, 83). O quelle absurdité !
Dieu rappelle au Christ les signes qu'il a opérés par lui. Puis il l'interroge sur ses prétentions à la divinité, pour lui-même et pour sa mère. Le Christ nie qu'il ait rien dit de tel (5, 110-117). Mahomet veut par là convaincre les chrétiens. La mis en scène est dépourvue de fondement. Elle est puisée à des sources manichéennes.

Ve Réfutation: sourate V/6: Les Troupeaux
(53: 740 B-C)

1) Distinction entre animaux purs et animaux impurs: « Manger librement de tout quadrupède, à l'exception du porc, des bêtes de somme... »

2) Mahomet cherche par tout ce chapitre à faire admettre la réalité de sa prétendue révélation divine. Mais ses raisons sont infirmes et mêmes opposées au but, car elles sont inspirées par l'ignorance et destinées à appuyer une prétention inconsistante de par sa nature. Il procède par répétitions fastidieuses: τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτα, καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ἐπὶ τὰ αὐτά.

VIe Réfutation: sourate VI/7: Les Signes (43)
(54-57: 740 D - 744 C)

1) Il s'agit des *signes* qui confirment l'authenticité divine de la révélation de Mahomet et que celui-ci présente comme autant d'ordres qui lui ont été intimés (44).

2) Création d'Adam. Ordre fut donné aux anges de se prosterner devant Adam. Révolte des anges. Enfin expulsion d'Adam. Le récit est truffé de détails inventés par Mahomet.

3) Histoire du salut des fidèles et de la perdition des infidèles, que Mahomet a arrangée pour apporter une confirmation à sa révélation. Il met des propos inconnus dans la bouche de personnages imaginaires, « obscurs et anonymes », appartenant, prétend-il, à l'Ancien Testament (Ṣāliḥ, Thamūd, Saïk = Shu'ayb).

4) Affirmation gratuite de sa mission divine, sans aucun critère de crédibilité: ni puissance divine, ni sagesse, ni vertu, ni aucun don prophétique (à l'instar de Moïse).

Bien au contraire, ce ne sont chez lui que « dévergondages, massacres, incendies, pillages, blasphèmes et insultes (45) à l'adresse de l'Écriture divine ». Mahomet est « le messager de l'ennemi de Dieu, du menteur, du calomniateur ».

5) Nicétas relève des détails ajoutés arbitrairement aux récits de la Bible, par exemple touchant le châtiment des transgresseurs du sabbat, *Coran* 7, 177: « Quand ils eurent désobéi à ce qui leur avait été interdit, nous leur dîmes: devenez des singes. »

---

(43) Le titre arabe *A'rāf*, plutôt que *signes*, semble signifier *crête, frange, bordure*, cf. BLACHÈRE, *Le Coran*, p. 618-619, note 44.

(44) Nicétas appelle le génie inspirateur de Mahomet : *ὁ πρὸς αὐτὸν ὑλακτοδαίμων.*

(45) Nicétas écrit *λιθασμούς* : *lapidations*. Il commente : « Car tes paroles impies sont pires que des pierres » (744 A).

6) Affirmation que Dieu est cause du mal (cf. 7, 178). Suivent des reproches adressés aux idolâtres.

VIIe Réfutation: sourate VII/8: Le Partage du Butin
(58: 744 C - 745 B)

1) Mahomet encourage ses adeptes au massacre et à la tuerie, à « se teindre du sang des chrétiens », dans l'espoir d'obtenir la récompense réservée par Dieu à ceux qui combattent contre eux.

2) Le cinquième du butin est « la part de Dieu et de son apôtre ».

3) Dieu livre les chrétiens à la défaite, pour les punir d'associer le Christ au trône de Dieu. A cette affirmation, Nicétas réplique en rappelant que bien des personnages bibliques, en dépit de leur sainteté, ont eu aussi à souffrir de la part des infidèles.

VIIIe Réfutation: sourate VIII/9: La Conversion
(59-63: 745 B - 752 A)

1) Faire la guerre aux chrétiens s'ils se rebellent; mais s'ils se repentent et se convertissent à l'Islam, les adopter comme frères.

2) Mahomet prend à partie juifs et chrétiens, qui déclarent fils de Dieu respectivement Israël ([46]) et le Christ. Il ne se soucie pas de distinguer les divers sens du mot « fils ». C'est un homme illettré et sans culture, qui interprète arbitrairement les textes.

Nicétas explique la position des juifs et des chrétiens. Il justifie la Filiation divine propre au Christ par les textes de l'Évangile, lequel est reconnu par Mahomet lui-même, et par les textes innombrables des prophètes de l'Ancien Testament: Moïse (*Gen.* 1, 26; 3, 22; *Deut.* 6, 4), Daniel (7, 13), Jean-Baptiste, que Mahomet reconnaît comme prophète (cf. *Coran*, 3, 39). Nicétas défend aussi la réalité de la sépulture et de résurrection du Seigneur.

([46]) Le texte du *Coran* 9, 30 porte : 'Uzayr, c'est-à-dire Esdras, et non Israël comme Nicétas a compris.

De plus, ajoute Nicétas, la divergence des opinions n'est pas forcément un signe d'erreur. Suit une application à Mahomet de textes proférant des condamnations (*Ps.* 14 (13), 1; 7, 17).

3) Après avoir cité la fin du verset 32 et le verset 33: « En dépit de l'aversion des infidèles, c'est Dieu qui a envoyé son apôtre, avec la direction et la vraie foi, pour la faire prévaloir sur toute foi », Nicétas appelle Mahomet l'Antichrist et lui applique le verset de *II Thess.* 2, 4. Il conclut aussi que Mahomet renie dans cette déclaration la foi d'Abraham dont il se réclamait expressément.

4) A la faveur d'un contresens touchant le verset 61 ou «oreille» devient « fils de Dieu » (l'auteur a lu *ibn* au lieu de *udhun*), Nicétas reproche à Mahomet d'avoir la prétention de se croire meilleur et plus proche de Dieu que Jésus.

5) Mention de messagers imaginaires envoyés à Thamūd, Madyan, Matefkhamat ([47]).

6) Mahomet termine après avoir « excité les barbares contre nous ».

IXe Réfutation: sourate IX/10: Jonas
(64-65: 752 A - 753 D)

1) En réponse au premier verset, qu'il cite ([48]), Nicétas déclare qu'une révélation divine n'est pas chose étrange. Mais Mahomet ne présente aucun critère. Abraham, Moïse, Jésus-Christ marquent autant d'étapes du progrès dans la connaissance de Dieu et dans la conduite morale. Or Mahomet n'a rien apporté qui dépassât les préceptes de l'Évangile: pauvreté, tempérance, douceur. Nulle trace du « véritable avantage, dont il se fait honneur à lui-même ».

2) Nicétas dit qu'il omet d'autres détails. Dans une série d'épithètes désobligeantes, il déclare Mahomet l'émule du diable dans le mal.

([47]) Ce mot Matefkhamat rend l'arabe *Mu'tafikāt* (9, 70). Il s'agit très vraisemblablement des villes pécheresses Sodome et Gomorrhe.

([48]) « Était-ce pour les hommes une merveille que Dieu ait révélé à un homme d'entre eux d'avertir les hommes et d'annoncer à ceux qui croient qu'un *vrai avantage* leur est réservé auprès de leur Seigneur ? »

Xe Réfutation: sourate X/11: Hūd
(66: 753 D - 756 C)

1) Dès le préambule, Mahomet se flatte d'apporter une aide à son Dieu dans la disposition du Coran en versets. C'est là affirmer l'indigence de son Dieu. Quelle insigne arrogance !

2) Par la menace il essaye d'imposer ses lois: il s'appuie sur l'exemple de Noé. Sur Noé, il prétend avoir reçu de nouvelles révélations; il veut par là cacher son ignorance des écrits de Moïse. Falsifier l'Écriture, est-ce le fait d'une révélation dinive ? C'est plutôt une trace de Manichéisme, une inspiration diabolique et de la mauvaise foi.

D'ailleurs les confusions abondent dans les autres récits tirés de l'Ancien Testament. Il y a même des récits inventés de toutes pièces, comme ceux qui parlent de Ṣāliḥ et de la chamelle.

3) Enfin Mahomet ne se conduit pas comme les illustres personnages dont il invoque l'exemple.

XIe Réfutation: sourate XI/12: Joseph
(67: 756 D - 757 A)

L'histoire de Joseph dans le Coran est bourrée d'incorrections et de confusions. Le récit contredit les données de la Bible, quand il parle d'un voyage de Rachel en Égypte (*Coran* 12, 99-100). Mahomet prétend avoir eu des révélations nouvelles « en lettres arabes » (12, 102 et 1). Il se contredit lui-même, puisqu'il affirme ailleurs avoir reçu sa révélation « sans écriture ».

XIIe Réfutation: sourate XII/13: Le Tonnerre
(68-69: 757 A - 760 C)

1) Dieu est le créateur des phénomènes naturels. Donc, conclut Mahomet, sachez que je suis son prophète. Raisonnement futile ! Et Nicétas de partir dans une tirade véhémente et passionnée, où il accuse Mahomet d'impiété.

2) Mahomet prend Dieu à témoin de la vérité de sa mission. « Mais il n'apporte aucun signe digne de Dieu: ni miracle, ni prophétie, ni conduite vertueuse, ni même simple gnose. » Il invoque l'Écriture. Mais en dépit de toute son habileté retorse, sa prétention ne se soutient pas.

XIIIe Réfutation: sourate XIII/14: Abraham
(70: 760 C - D)

1) Imbroglio de récits, d'affirmations sur Dieu « qui égare qui il veut », sur la mission de Mahomet et sur la récompense des croyants et le châtiment des infidèles.

2) Mahomet a « dans son filet » des choses louables. Mais il suffit de considérer son apport personnel pour constater combien il s'oppose à ces mêmes lois divines dont il a retenu certains points.

XIVe Réfutation: sourate XIV/15: Noger ([49])
(71: 761 A-B)

1) Mahomet répond à l'accusation de folie lancée contre son message. Il n'admet pas qu'on exige comme signe la descente d'un ange. A ses raisons futiles se mêlent des légendes ridicules sur les météores (*Coran* 15, 6 ss. et 16-18).

2) Récits divers sur la création d'Adam, l'origine de Béliar, sur Abraham, sur l'histoire de Lot. Il croyait par là apporter une confirmation à sa mission.

3) Mahomet adresse des reproches aux associateurs (*Coran* 15, 94).

XVe Réfutation: sourate XV/16: Les Abeilles
(72: 761 B-D)

1) Mahomet mentionne les abeilles vers le milieu de la fable. Il parle aussi d'autres créatures.

2) Il profère une menace redoutable, au nom de Dieu, contre ceux qui affirment que Dieu a des filles parmi les anges.
Nicétas renvoie à la sourate suivante pour la bonne compréhension de la doctrine de Mahomet sur ce sujet.

3) De nouveau une réflexion sur les aliments licites et illicites, puis Mahomet parle du monothéisme d'Abraham. C'est à Abraham

---

([49]) Nicétas croit que le mot arabe al-Ḥidjr désigne une personne. En se fondant sur le verset 15,80, il fait de ce Noger un « compagnon des Sodomites ».

qu'il fait remonter le sabbat. Or Abraham ne connaissait pas le repos sabbatique. Mahomet avait-il l'intention d'imposer à ses fidèles l'observance du sabbat, qu'il parle du sabbat d'Abraham ?

XVIe Réfutation: sourate XVI/17: Le Voyage nocturne, ou *Les Fils d'Israël* (50) (73-75: 761 D - 765 C)

1) « A chaque homme, nous avons appliqué son sort sur son cou », dit le Coran (17, 13). Dieu est donc cause des maux. Rien de commun entre cette doctrine et l'Écriture donnée à Moïse, en dépit des prétentions de Mahomet. Le Dieu de Mahomet, c'est plutôt le « démon ennemi des hommes » (cf. *Coran* 17, 16-17). En fait, c'est « Satan qui a dicté à Mahomet son livre entier ».

2) Mahomet a mal compris le texte de *Gen.* 6, 2, sur les fils de Dieu et les filles des hommes. Il a pris les filles des hommes pour des anges femelles, filles de Dieu. Cela rappelle la mythologie grecque: Nicétas cite un texte de l'*Iliade*, III, 121.

3) Mahomet se flatte de redresser le texte de la Bible, et le voilà qui affirme pour le moins l'existence d'anges femelles, bien qu'il ait nié dans la sourate précédente qu'on puisse les appeler filles de Dieu (51).

XVIIe Réfutation: sourate XVII/18: Les Compagnons de la Caverne (76: 765 C - 768 B)

1) L'histoire des sept Frères Dormants est un récit mêlé de beaucoup de détails inventés par Mahomet.

2) Le paradis est le « salaire de ceux qui ont bien agi » (18, 30).

3) La sourate contient d'autres récits sur Béliar, Adam, Moïse, Alexandre. Ce dernier aurait été un adepte de la religion d'Abraham, un monothéiste.

---

(50) Le titre de la sourate manque dans le texte grec.

(51) Nicétas s'emballe et se laisse entraîner, sans user de plus de prudence dans ses déductions.

XVIII. Réfutation générale
(77-83 : 768 B - 777 C)

1) *Sourates XVIII-XXXV/19-36:* Blasphèmes et erreurs à propos de récits de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Propos d'ignorant sur Marie, mère du Christ, sur David et Salomon et les djinns, et légendes diverses.

2) *Sourate XXXVI/37:* Serments de *son Dieu* (37, 1-8).
Sourate XLVII/48: Description du paradis (48, 15).
Sourate L/51: Serments mis dans la bouche de Dieu (51, 1-6).
Sourate LI/52: Serments (52, 1-7).

3) *Sourate LII/53:* Dieu affirme, par serment, qu'une révélation a été donnée à Mahomet. Nicétas cite 53, 1-14. Puis il cite 53, 26 sur les anges dans les cieux, « dont l'intercession ne servira à rien ».
Sourate LIII/54: « La lune se fend » (54, 1). Dans son ignorance, Mahomet explique de la sorte l'éclipse de la lune, « enténébrée par l'ombre de la terre ».
Sourate LX/61: Déclaration de Jésus sur la mission de Mahomet. C'est une déclaration fabriquée, qui ne contient aucune précision (61, 6).

4) Serments par lesquels débutent les sourates suivantes: LXVII/68, LXVIII/69, LXXIV/75, LXXVI/77, LXXVIII/79, LXXXIV/85, LXXXV/86, LXXXVIII/89, LXXXIX/90, XC/91, XCI/92, XCII/93.

5) Fin de la sourate XCIII/94. Serments de XCIV/95.
Sourate de la *Destinée* XCVI/97, citée en entier.
Titres, accompagnés de réflexions fort brèves, des sourates XCVII/98 et XCVIII/99.
Titre et serment du début de la sourate XCIX/100.

6) Titres et débuts des sourates C/101, CIII/104.
Titre de CIV/105.
Sourates CVII/108 et CX/111, citées en entier.
Sourate CXI/112, citée en entier. Ici Nicétas rectifie quelque peu ce qu'il avait écrit plus haut (col. 708 A) sur Dieu *sphérique:* « Si ce mot, dit-il de *ṣamad*, ne désigne pas la forme sphérique, il signifie alors *dense*, et *rempli*. Or cela, c'est la propriété des corps » (776 B).

Sourates CXII/113 et CXIII/114, citées en entier, titres et versets.

7) *Conclusions*

a) Passons sur l'impiété de Mahomet à l'égard de l'Écriture, de Dieu et des anges ([52]). Passons aussi sur son ignorance.

b) Les choses prises à témoin dans les serment mentionnés manifestent son polythéisme et dénoncent « ses nombreux dieux ». « C'est un adorateur des créatures et un superstitieux, c'est un adepte de l'hellénisme » (c'est-à-dire du paganisme). Car le vrai Dieu ne jure pas par le chien, etc...

c) Accusation de mauvaise foi contre Mahomet; il induit ses partisans à « adorer la créature et les démons », par ruse, à savoir après avoir confessé hypocritement le Dieu unique.

d) Le Dieu de Mahomet jure par les créatures, tandis que le Dieu de Moïse jure par lui-même.

Nicétas termine en exhortant les adeptes de l'Islam à s'éloigner de la tromperie de Mahomet et à embrasser la « vraie et parfaite connaissance divine », puisée dans l'Écriture.

A partir de là, Nicétas s'attaque non plus directement aux textes du Coran, selon leur ordre de distribution en sourates. mais à certains points de doctrine.

XIX. Mahomet et le mot Logos
(84: 777 D - 780 B)

Mahomet a le tort de comprendre univoquement le mot *logos*, attribué à Dieu et aux hommes.

Dieu et les créatures sont différents par la nature et donc par les propriétés essentielles. Ils diffèrent donc aussi par la relation de la « parole » en eux.

Dans les hommes, la parole est un accident dans une substance. En Dieu le Verbe est substantiel et subsistant en soi, quoique indivisiblement et inséparablement du Principe subsistant de qui il provient et en qui il est.

([52]) Cf. plus haut XVI, 75 : 765 A-B.

XX. Dieu et le mal
(85 : 780 B-C)

1) Les êtres qui agissent involontairement agissent ou par eux-mêmes ou par accident. Les êtres qui agissent volontairement agissent par eux-mêmes, à moins de défaut inhibant.

2) Dieu agit donc par lui-même. Or, pour Mahomet, Dieu opère le bien et le mal. La contradiction s'installe donc en Dieu : « Ceci est blasphématoire et insensé. » « Les maux ne viennent pas de Dieu. J'appelle maux les péchés, cause des châtiments. »

XXI. La vie au paradis « selon le mariage »
(86 : 780 C - 781 B)

1) Génération et corruption sont contraires. La vie présente va de la génération à la corruption.

2) La vie dans le paradis n'est pas un passage de la corruption à la génération, sinon la corruption aurait eu pour aboutissement de ramener les hommes à un état où ils se multiplient de nouveau par génération. Cela confondrait génération et corruption, qui sont contraires.

3) Adam a passé du non-être à l'être. La génération a pour but la conservation du genre humain. Au paradis, il y a résurrection, recréation, non point génération ; c'est la délivrance de la corruption et des passions causes de corruption, issues de la génération.

XXII. Les anges femelles
(87 : 781 B - 784 A)

1) Les enfants nés des relations prétendues entre des hommes et des anges doivent être, selon la loi de la copulation d'êtres d'espèces différentes, ou tout à fait différents de leurs géniteurs, à savoir ni corporels ni incorporels, ni mortels ni immortels ; ou en partie semblables à leurs parents et en partie différents : ils seraient donc à la fois mortels et immortels, matériels et incorporels.

Toutes ces hypothèses sont absurdes. Donc il n'y a pas eu d'épousailles entre hommes et anges.

2) D'ailleurs les anges incorporels ne sauraient remplir les fonctions organiques de la génération. Nicétas développe cette considération en donnant des détails. Il n'y a donc pas de relations possibles entre les hommes corporels et les anges incorporels.

XXIII. L'intercession des anges
(88: 784 B-C)

Mahomet déclare inutile l'intercession des anges (*Coran* 53, 26). Pour quelle raison donc ?

— Dieu serait-il implacable ? Mais Mahomet lui-même exhorte à le prier.

— Les anges intercéderaient-ils mal ? Ce serait leur attribuer une volonté mauvaise, soit par ignorance (eux qui sont dotés d'une sagesse innée), soit par dépravation (eux qui sont remplis de bien perpétuellement).

XXIV. La « densité » et la génération en Dieu
(89-90: 784 C - 788 B)

1) Le Créateur dépasse infiniment ses créatures qu'il a tirées du néant.

a) Toutes les choses, quelque différentes qu'elles soient, sont sujettes au changement; elles ne sont donc pas intemporelles et co-éternelles à l'intemporel qui les a créées et qui les transcende.

b) On distingue trois espèces d'essences:

— corporelle avec, pour propriétés, la triple dimension, la densité et l'épaisseur;

— incorporelle, mais limitée;

— essence faite du mélange des deux premières mentionnées.

c) Et le Créateur ? Le créateur est sur-essentiel. Il ne peut donc pas être dense, ὁλόσφυρος, comme le qualifie Mahomet (*Coran* 112, 2).

2) Dieu est au-dessus de tout mouvement. Le Verbe provient de Dieu inséparablement, il demeure en lui, au-dessus de tout mode humain. Car le Verbe « est sur-essentiel provenant sur-essentiellement du Sur-essentiel ».

3) *Objection:* Si Dieu n'a pas été engendré, il n'a pas engendré non plus. — *Réponse:* Dieu n'a pas été créé, et pourtant il a créé.

De plus « il ne lui revient pas autant de gloire de sa création que de son Fils ».

4) Le Christ est Fils et Verbe de Dieu le Père, consubstantiel à lui. La preuve en est la suivante:

a) Sa venue après les prophètes a réalisé un progrès vers ce qui est meilleur, non seulement par rapport à la religion des barbares et des Grecs, mais même par rapport à l'ancienne Loi. Le Christ a inauguré un état supérieur « à la nature et à la raison ».

b) Il a transféré au domaine de la grâce le culte et le sacerdoce de la Loi, et aussi l'onction du royaume.

5) Si Mahomet refuse de croire, alors se réalisera en lui ce qu'il profère contre nous, à savoir que « Dieu ne guide pas le peuple égaré ».

XXV. Le peuple ismaélite est étranger à l'Alliance et cela au témoignage de Dieu lui-même. Le Coran est du démon (91-94: 788 B - 792 C)

1) *Genèse* 17, 18-21: « Voici Sara ta femme. » Si Sara est la femme d'Abraham, Agar ne l'est donc pas. Tout le passage montre que Dieu exclut Ismaël et sa descendance de son « Alliance, de sa familiarité et de son culte », tous bienfaits réservés à Isaac.

De plus, quand Abraham demande à Dieu de bénir aussi Ismaël, Dieu promet à ce dernier une nombreuse descendance (*Gen.* 17, 20). Cette promesse n'est point propre à l'homme: la même bénédiction fut accordée aux oiseaux et aux poissons. D'ailleurs « à quoi bon le nombre, quand il est inutile ([53]) et qu'on est étranger à la bienveillance et à l'Alliance divines ? »

2) D'où vient donc la troisième Alliance proclamée par Mahomet ? Son livre contient « des bavardages remplis de toute ignorance ». Il identifie par exemple Marie, mère de Jésus, avec la sœur de Moïse. C'est à la vérité un livre « inspiré par le père du mensonge ».

3) Les Ismaélites, qui ont été écartés de l'Alliance, n'adorent pas le vrai Dieu. Leur dieu, c'est le démon, lequel se cache sous le nom du vrai Dieu.

Pour être de vrais fils d'Abraham, il faut renier le Coran de Mahomet.

([53]) Nicétas cite ici le texte d'*Isaïe* 1, 14.

XXVI. Les Agarènes et Abraham
(95: 792 D - 793 C)

1) Quand même on obserervait ses préceptes, on ne saurait plaire à Dieu, si on se soumet à un autre maître que lui. C'est le cas de tout seigneur.

2) Abraham adore le vrai Dieu. Mahomet adore Khabar; même s'il adopte la pratique de la circoncision abrahamique, il n'en renie pas moins le Dieu d'Abraham, qui exige d'être adoré comme « seul et unique Seigneur ».

XXVII. Même sujet
(96-98: 793 C - 797 B)

1) Toute chose est connue à la fois par son être même et par son vrai nom. L'erreur vient de la séparation de ces deux éléments et du fait qu'on en retient l'un sans l'autre.

2) Ainsi les Agarènes retiennent de Dieu son seul nom, mais non sa réalité. Ils se flattent en vain d'invoquer le Dieu d'Abraham, malgré la présence dans leur religion de « quelques connaissances partielles, de détails relatifs à Dieu ». En fait ils négligent les propriétés divines essentielles.

En outre, Mahomet établit des prescriptions contraires aux lois du Dieu d'Abraham. De la sorte il détruit le mérite et la valeur des prescriptions partielles conformes à l'usage d'Abraham. A côté de la circoncision, par exemple, il établit l'idolâtrie, adoration de Khabar-Aphrodite, ce qui est bien grave et détruit l'adoration de Dieu plus que ne la signifie la pratique de la circoncision.

XXVIII. Mahomet et les Agarènes n'adorent pas Dieu, mais le démon
(99-101: 797 B - 800 C)

1) Dieu est immuable dans son être, sa pensée, ses déclarations, son opération... Il s'agit de voir si Mahomet respecte ses propriétés divines.

2) Prenons l'exemple du passage miraculeux de la Mer Rouge. Mahomet rapporte le miracle, mais il en détourne la signification: Dieu l'aurait opéré pour confirmer l'authenticité de sa mission.

En conséquence logique, Mahomet attribue donc le miracle, non point au vrai Dieu, mais plutôt à un autre dieu de son choix, puisque les intentions du Dieu de Moïse ont été changées et détournées par lui, ce qui revient à dire que Dieu n'est pas immuable...

3) Mahomet est donc pris en flagrant délit d'affirmer:

— ou bien que le Dieu qui a accompli le miracle n'est pas le vrai Dieu, mais un autre;

— ou bien, si c'est le vrai Dieu, qu'il n'est pas immuable, mais soumis au changement, tout comme les êtres qui appartiennent au monde de la génération et de la corruption.

Dans les deux cas, l'affirmation est également impie.

XXIX. Les Agarènes n'observent pas le culte de Dieu le Père (102-103: 800 C - 801 D)

1) Jésus déclare: « Qui n'honore pas le Fils n'honore pas le Père » (*Jn* 5, 23). Abraham a vu le jour du Fils et s'en est réjoui (*Jn* 8, 56). Moïse et les prophètes ont parlé de lui, mystiquement, soit en action soit en parole (cf. *Lc* 24, 27).

2) Le Père ne saurait accepter le culte d'un peuple qui blasphème contre le Fils. Si les Agarènes adoraient vraiment le Père, il leur aurait découvert le Fils (cf. *Matth.* 11, 27) ([54]), comme il l'a fait pour les justes de l'Ancien Testament.

3) De plus, « comment connaîtraient-ils le Père, à moins que le Fils ne le leur révèle ? » (*Matth.* 11, 27).

4) Donc les Agarènes n'adorent pas le Père, le Dieu d'Abraham et de Moïse. Ils adorent le père du mensonge ([55]).

XXX. Les succès militaires des Agarènes (104-105: 801 D - 805 C)

Nicétas débute par une déclaration de méthode: il ne s'agit pas d'adresser des reproches mais de raisonner à partir des notions communes et d'éléments admis par les adversaires.

([54]) Nicétas cite le verset un peu librement, il écrit : « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et celui à qui il veut bien le révéller. »

([55]) Tout ce paragraphe semble adressé à des chrétiens indulgents, pour les détourner de toute faiblesse doctrinale et de toute bienveillance conciliante. Nicétas aboutit ici à une intransigeance extrême.

1) Les hommes pieux peuvent être corrigés de leurs défauts par le moyen des autres; ils ne sont pas promis à une prospérité constante. Les impies, de leur côté, peuvent trouver la prospérité.

Il existe une double prospérité: sensible et éphémère — et intellectuelle et éternelle. Il en est de même de la douleur.

Prospérité éphémère et douleurs sensibles peuvent être le lot des justes aussi bien que des impies.

Le Seigneur, dans sa sagesse, a déposé « avec la joie temporaire la douleur éternelle, et avec la douleur temporaire la joie éternelle ».

2) Si donc les chrétiens, adeptes de la vraie religion, sont exposés aux maux et sont la proie du pillage, ce n'est pas que Dieu les considère comme athées. Dieu les morigène et les châtie.

Quant aux Agarènes, ils ne sauraient conclure de leurs succès temporels et éphémères à la vérité de leur religion et à leur piété. L'histoire nous apprend qu'il y a eu des impies qui ont triomphé des hommes pieux. Le Psalmiste dit: « Dieu, ils sont venus, les païens, dans ton héritage, ils ont souillé ton temple sacré » (*Ps.* 79 (78), 1).

Réflexion finale
(106: 805 C-D)

Son rôle, à lui Nicétas, a été de réfuter l'erreur. « D'autres, doués de plus de force et d'assurance, soumettront comme il convient les blasphèmes de Mahomet et les serreront dans des chaînes infrangibles et les condamneront à un silence absolu, afin que s'accomplisse ce qui a été dit: 'Brisée sera la bouche de ceux qui profèrent des iniquités' » (*Ps.* 63 (62), 12) ([56]).

([56]) A la suite des œuvres de Nicétas, on lit dans *PG* 105, 841 D, un fragment anonyme. Le texte parle du mariage de Mahomet avec une riche veuve (Khadīdja) et de sa maladie cataleptique. Mahomet a recours aux bons services d'un moine exilé pour faire interpréter sa maladie comme le signe d'une révélation divine. L'interprétation « sévit en Arabie jusqu'aujourd'hui ».

CHAPITRE VI

ÉVODE
PASSION DES QUARANTE-DEUX MARTYRS D'AMORTIUM

En 838, après treize jours de siège seulement, tombait entre les mains des troupes du khalife 'abbāside al-Mu'taṣim la grande place forte d'Amorium. Une trahison avait rendu possible cette chute spectaculaire.

Amorium était située en Phrygie, non loin de la frontière qui séparait l'empire byzantin des états musulmans. Autrefois petite ville sans importance, elle devint brusquement du fait de sa situation frontalière un des bastions de l'empire. Les troupes de Mu'āwiya l'avaient déjà atteinte en 645. Elle capitula une première fois en 666. Occupée en 669 au cours de l'expédition musulmane contre Constantinople, elle fut reprise peu après par les Byzantins. Sous l'empereur Théodose III, elle fut encore une fois assiégée, en 716. Il fallut alors toute l'habileté de Léon III l'Isaurien et la résistance héroïque des habitants pour délivrer la ville de la catastrophe. Léon la fortifia avec soin: elle put ainsi longtemps dominer la route qui conduit de Cilicie à Byzance. Elle résista aux assauts des troupes des khalifes al-Mahdī (en 779) et Hārūn al-Rashīd (en 797). Ce glorieux passé fit que la chute de la ville en 838 fut très douloureusement ressentie par les Byzantins. Un grand nombre d'habitants, dans la ville et dans les environs, furent massacrés. On emmena une foule innombrable de prisonniers, près de 30 000. Qu'on ne s'étonne pas de ces chiffres: la *Passion* des martyrs parle d'Amorium comme d'une ville très peuplée. La forteresse et les murailles furent rasées. Prêtres, moines, vierges furent passés au fil de l'épée. Les églises furent détruites (*Prologue* 1, p. 877).

Parmi les nombreux prisonniers, on sépara quarante-deux, qui avaient occupé un rang à part soit par leurs fonctions civiles, soit par leur grade dans l'armée. Ils eurent à subir sept ans de prison. Ils furent exécutés à Sāmarrā' (1) sur l'Euphrate, le 6 mars 845.

(1) Sāmarrā', ville fondée en 836 par le khalife 'abbāside al-Mu'taṣim

C'est quelque temps après cette douloureuse tragédie que la *Passion* des saints martyrs a dû être écrite. L'auteur en est Évode, un « contemporain » des événements, comme le qualifie le titre du texte. Nous possédons peu de détails sur sa personne et sur sa vie. Il mourut en 883. Son récit porte le titre suivant: *Vie et combat des saints quarante-deux martyrs*. On le lit dans les *Acta Sanctorum* des Bollandistes, mars I (Venise 1735). p. 887-892. Une traduction latine en est publiée dans le même volume, aux pages 460-466 (2). Les éditeurs ont divisé le texte en 44 paragraphes, répartis de la façon suivante: *Prologue*, 1-3, — *chapitre I*, 4-14. — *chapitre II*, 15-26, — *chapitre III*, 27-38, — *épilogue*, 39-44.

Le récit est de nature proprement hagiographique. L'auteur s'y propose en premier lieu de faire l'éloge des saints et de célébrer leur fidélité à la foi. A travers tout le texte, ces soucis de panégyriste se manifestent. L'épilogue n'est plus qu'une louange enthousiaste et une prière pour implorer l'intercession des saints, dans le style hagiographique le plus pur. Le dernier paragraphe s'apparente même à la manière des tropaires proprement liturgiques. C'est dire que ce texte n'est pas dirigé en premier lieu contre l'Islam. Mais en racontant un martyre souffert dans les prisons musulmanes par des saints qui furent soumis à diverses pressions psychologiques destinées à les détacher de leur foi, l'auteur n'a pu éviter de parler de l'Islam et de rapporter les discussions que les prisonniers eurent à soutenir contre leurs tentateurs. Ce sont ces détails relatifs à l'Islam qui nous intéressent ici en premier lieu.

Une qualité frappe dès l'abord dans le récit: sa vérité. Évode rapporte les faits sur les massacres d'Amorium, utilise des informations sur divers personnages, Byzantins et Arabes, décrit les procédés des musulmans envoyés pour pousser les saints à l'apostasie, rapporte leurs propos et les réponses des captifs, le tout avec une vérité sans artifice. Il ne recourt pas à des mises en scène fantaisistes, à des outrances imaginaires. Ses intentions hagiographiques ne l'entraînent point, pour glorifier ses héros, à noircir leurs bourreaux ou à vilipender leurs tentateurs. Son ton demeure dans les limites d'une modération remarquable, à le

(833-842) qui en fit sa résidence. La ville était située à près de 100 km au nord de Bagdad.

(2) Une autre édition plus récente est celle de V. Vasilievskij-P. Nikitin, dans *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint Pétersbourg* (Sc. hist-phil.) 8e série, VII, 2 (1905), p. 61-78.

comparer aux injures dont sont remplis les ouvrages de polémique contre l'Islam.

En fait, la catastrophe d'Amorium n'a pas soulevé l'irritation d'Évode. Il la ressent fort douloureusement; mais, au lieu de s'emporter contre les ennemis, il se bat la poitrine. Sa réflexion s'approfondit dans la mesure où l'épreuve s'appesantit. Au lieu de combler d'insultes les barbares impies, égarés et athées — comme les polémistes se plaisent à les qualifier — il fait un examen de conscience et déplore les erreurs et les péchés des chrétiens qui ont appelé de la part de Dieu une correction aussi sévère. Car l'un des thèmes qui préoccupent la pensée de l'auteur est l'explication des faits consternants qui ont surpris l'assurance tranquille des Byzantins. L'apparition des Arabes musulmans, comme adversaires politiques de l'empire, s'est accompagnée de victoires aussi retentissantes qu'inattendues. Comment expliquer que la providence divine ait donné la victoire à l'erreur sur la vérité, à l'Islam sur le Christianisme. La débâcle des troupes impériales a été si cuisante qu'elle a encouragé les armées musulmanes à venir plus d'une fois parader devant Constantinople et porter la menace fatale jusque sous les murs de la capitale. Ce qui complique le problème, c'est que les musulmans voient dans leurs victoires des preuves en faveur de la vérité de leur religion. Évode rencontre ces difficultés et essaye de donner les principes de solution capables à la fois d'apaiser les consciences chrétiennes et de montrer aux musulmans la vanité de leurs prétentions.

Ce qui explique que Dieu châtie la chrétienté, c'est le fait que l'empire s'est laissé entraîner dans l'hérésie. En fait, selon Évode, l'histoire des succès et des revers militaires de Byzance concorde exactement avec celle de sa fidélité et de son infidélité à la foi orthodoxe. Monophysisme, Monothélisme, Iconoclasme ont provoqué la colère de Dieu. Dieu a vengé sur l'Empire les épreuves que celui-ci a fait subir à l'Église; il a libéré pour exercer cette vengeance, le peuple des Ismaélites qu'il tenait enfermé dans le désert de l'Arabie (cf. *chap. I*, 4-11: *ASS*, p. 887-888). Le dernier châtiment de cette série de punitions a été la chute d'Amorium (I, 11: 888). Ce sont donc les péchés des chrétiens qui ont attiré sur eux les corrections divines (cf. II, 26: 890). Mais ce ne sont pas plus que des corrections: interventions du Père soucieux de ramener ses fils qui se sont laissé entraîner loin du droit chemin et que de simples avertissements n'ont pas suffi à convertir (*Prologue*, 2: 887). Mais — et ceci est à noter — Dieu corrige ses enfants, et non point les bâtards

(*Prologue*, 1: 887). De toute façon le mieux est d'abandonner le jugement définitif sur cela aux desseins secrets de Dieu (*Prologue*, 3: 887). Que les chrétiens donc en prennent leçon. Mais que les musulmans ne s'en prévalent pas: les victoires militaires ne constituent point des preuves en faveur de la vérité d'une religion: Perses, Grecs, Romains ont tour à tour été vainqueurs. C'est en raison de leur méchanceté que Dieu se servait des uns pour punir les autres (II, 26: 890).

Mais les musulmans insistent plus d'une fois sur l'argument tiré de leurs victoires (II, 18: 889; II, 22: 890; III, 31: 891). Outre la réponse décisive précédente, Évode rapporte les propos où les martyrs expriment leur jugement sur l'Islam et prouvent sa fausseté.

L'expression qui traduit le jugement général sur l'Islam est la suivante: l'Islam n'est point une « vraie connaissance de Dieu » (III, 31, 32: 891). Que Mahomet ne soit qu'un faux prophète, c'est ce que prouve le manque absolu de prédiction prophétique à son sujet (II, 23: 890). Le recours imaginé par les musulmans à une soi-disant prophétie d'Isaïe est sans valeur. En fait le verset qu'il faudrait appliquer à Mahomet est celui où Isaïe stigmatise le « prophète aux visions de mensonge » (*Is.* 9, 14) (II, 24: 890). Non seulement Mahomet n'a pour lui aucun témoignage prophétique, mais aussi sa doctrine s'oppose à celle des prophètes et des apôtres (II, 26: 890). La morale qu'il prêche, loin de mener à la sagesse, asservit la raison aux désirs intempérants de la chair (II, 21: 889): pratique du *muḥallil*: une femme répudiée ne peut revenir à son mari avant d'avoir appartenu à un tiers (II, 24: 890); pratique de la polygamie, débauche et jouissance en temps de jeûne (II, 24: 890). Il y a plus grave: l'Islam tient des erreurs sur Dieu: il fait de lui la cause du mal. Il s'est de la sorte « fabriqué un Dieu » à lui-même, un faux Dieu (III, 33: 891). Cela revient à dire que les musulmans, loin de l'adorer, « haïssent celui qui est vraiment Dieu » (III, 32: 891). Si nous ajoutons les futilités que le Coran contient, par exemple sur Salomon (II, 21: 889), aucun doute ne subsiste plus sur la fausseté de l'Islam, religon qui manque de critères (II, 17: 889).

Ce jugement sur l'Islam, les martyrs l'expriment avec une fermeté qu'aucune tentative ne réussit à ébranler. Car ils eurent à subir des épreuves diverses, dont la moindre ne fut pas le siège que les musulmans mirent autour d'eux pour les couper de l'extérieur et les rendre plus vulnérables. Évode raconte comment les captifs eurent à résister aux épreuves et comment les

musulmans s'efforcèrent de les amener à renier leur foi et à embrasser l'Islam. D'abord une longue détention, dans des conditions particulièrement sévères. On lira dans le résumé les détails sur la vie que les saints eurent à mener dans leur prison (I, 12-14: 888). Il fallait en effet émousser d'abord la résistance physique des captifs et les réduire à un état de débilité tel qu'ils ne pussent opposer un refus obstiné aux propositions alléchantes qu'on allait leur faire (II, 15: 888). Un avant-goût de ces biens promis, les députés le leur apportaient à chaque visite, sous forme de dons en argent et en habits. Ces gestes devaient en outre persuader les détenus de l'amitié bienveillante de leurs visiteurs (II, 15: 888). On faisait miroiter à leurs yeux les joies de la liberté, les honneurs (III, 34: 892), la gloire (II, 16: 889). On flattait leur vanité en rappelant leur ancienne dignité (II, 18: 889). On leur promettait des biens abondants (II, 16: 889; III, 35: 892). On les alléchait par l'assurance des jouissances et des voluptés d'ici-bas et de là-haut (II, 19-20: 889); même le prêtre défroqué, leur compagnon de prison, trouverait secours et salut auprès de Mahomet (III, 36: 892). On remuait leurs sentiments par le souvenir de leurs femmes et de leurs enfants et par la promesse que leurs parents leur seraient amenés s'ils se convertissaient à l'Islam (II, 16: 889; III, 35: 892).

En fait que leur demandait-on de bien particulier ? De quitter la voie pénible et étroite du Christ et de s'engager dans la voie large et pleine d'agrément de Mahomet (II, 17, 19: 889), qui assure la jouissance des biens d'ici-bas et de ceux du paradis (II, 19-20: 889). Pour obtenir ces avantages, il fallait, disaient les sarrasins, se rallier à l'Islam: la foi seule suffit (II, 20: 889). Pourquoi faire les difficiles et attirer ainsi sur eux-mêmes la colère de Dieu (II, 20: 889)? D'ailleurs, si la pleine conversion à l'Islam leur répugnait trop, les détenus n'avaient qu'à la simuler (II, 17: 889; III, 28: 891). Les signes extérieurs qu'ils auraient à montrer étaient les suivants: accepter la circoncision et prier avec les musulmans (II, 17: 889; cf. aussi pour la prière, III, 34: 892).

Rien, ni menaces ni promesses, ne réussit à ébranler la constance des saints. Dans l'exercice de leur charité chrétienne, ils priaient même pour leurs persécuteurs, demandant pour eux la lumière de la vraie foi et de la vraie connaissance divine (III, 30, 31: 891). Pour leur part, ils entendaient demeurer jusqu'au bout fidèles au Christ. A toutes les insistances répétées, leur réponse définitive fut la suivante: « Anathème à Mahomet et

à tous ceux qui le tiennent pour prophète ! » (III, 35: 892). Cette déclaration de fidélité à leur foi, les saints la signèrent de leur sang, en souffrant courageusement le martyre (III, 38: 892; *Epilogue* 41: 892-893).

Nous avons ainsi recontré les principaux thèmes contenus dans le récit d'Évode. On aura peut-être remarqué l'absence de critique doctrinale adressée par les musulmans au Christianisme. Une seule réflexion: la dureté de la voie recommandée par le Christ à ses fidèles (II, 19, 20: 990). Cette réserve se comprend: les musulmans entreprenaient d'amener les captifs à renier leur foi et à embrasser l'Islam. Il aurait été de mauvaise tactique de les rebuter en attaquant intempestivement leur foi.

Outre le mérite de ses qualités propres, ce texte possède celui de montrer quelle audience avait déjà obtenue l'œuvre magistrale de Nicétas de Byzance. Comme Nicétas, Évode réfléchit longuement sur les revers qui éprouvent l'Empire et sur les défaites des armées chrétiennes: sa réaction emprunte un ton moins acerbe, mais le fond de sa pensée rejoint les mêmes conclusions. D'autre part, on retrouve chez lui certaines réflexions de Nicétas: tout comme lui, il parle de la circoncision musulmane, de la prétendue troisième Alliance apportée par Mahomet (II, 23: 890), de la parenté entre le Dieu de Mahomet et les divinités de l'hellénisme (III, 32: 891; cf. NICÉTAS, *Réfutation II*, XVIII, 83: *PG* 105, 777 A). Évode résume encore l'un ou l'autre développement trouvé chez son devancier: morale relâchée de l'Islam, qui tend à asservir la raison à la chair, et affirmation coranique qui enseigne que Dieu est la cause du mal (3). Il redit, presque dans les mêmes termes, ce que Nicétas écrit sur les légendes rapportées dans le Coran au sujet de Salomon.

Évode a donc lu Nicétas. Mais son texte, à son tour, n'est pas passé inaperçu. Zigabène, bien plus tard, qui a si consciencieusement lu et utilisé ses prédécesseurs, a recueilli quelques détails dans le récit d'Évode. Ce qu'il copie sur Salomon, il l'a peut-être trouvé chez Nicétas directement, mais son texte est plus proche de la rédaction d'Évode. Ajoutons enfin que l'application qu'Évode fait à Mahomet des versets d'Isaïe (9, 13-14) sur le faux prophète est reprise, longtemps après, par la *Controverse sur la foi avec un philosophe sarrasin* (4).

---

(3) Nous retrouverons tous ces thèmes dans notre étude sur la *Polémique byzantine contre l'Islam*, où nous apporterons les correctifs nécessaires et comparerons les accusations des polémistes byzantins avec les enseignements de la théologie musulmane.

(4) Cf. 12 : *PG* 131, 33 A-B.

VIE ET COMBAT DES SAINTS QUARANTE-DEUX MARTYRS (d'Amorium)

Prologue (*ASS*, mars I, p. 887)

1. Composer le panégyrique des saints martyrs, c'est aussi bien raconter le beau combat qu'ils ont soutenu que relater le récit de la funeste tragédie qu'ils ont dû souffrir. Or si les martyrs d'Amorium ont mené un combat courageux et honorable, il n'en reste pas moins que l'épreuve de la chute de la ville a été bien dure: la destruction de la cité, le massacre de ses nombreux habitants et des soldats qui la gardaient, l'exécution des prêtres et des vierges, le pillage des temples et des choses sacrées, tout cela est fort douloureux. Ce coup est la correction que Dieu nous inflige, à nous ses fils, alors qu'il néglige les bâtards (cf. *Héb.* 12, 8).

2. Car « quel est le fils que ne corrige pas son père ? » (*Héb.* 12, 7). De plus cette dure punition était nécessaire à l'intention de ceux qu'une admonestation plus douce n'avait pas suffi à convertir.

3. Mais ne cherchons pas davantage: nous risquerions de nous fourvoyer par ignorance ou par imprudence. Remettons cela aux jugements cachés de Dieu, cf. *Jér.* 45, 4.

Rapportons plutôt, aussi brièvement que possible, la suite des événements qui ont précédé le martyre des saints, afin que le discours puisse être entamé et poursuivi en bonne méthode.

Chapitre I. Chute d'Amorium et captivité des martyrs (p. 887-888)

Aperçu historique.

4. Tant que l'empire vécut dans l'orthodoxie et mena une bonne conduite selon les institutions des traditions apostoliques, il eut la domination sur les peuples et les maîtres des nations. Car toute puissance appartient au Christ, *Matth.* 23, 18.

Mais les hérésies eutychienne ([5]) et monothélite entraînèrent

---

([5]) L'hérésie eutychienne est le Monophysisme.

dans l'erreur beaucoup de prêtres et presque tous les évêques, qui se rangèrent du côté des empereurs (p. 887).

5. Dieu, le vrai maître et défenseur de l'empire, en fut outragé. Il décida donc de se détourner de Byzance et de lui refuser son secours. Il voulait par là l'empêcher de s'engager plus avant dans son blasphème ou d'y ajouter des horreurs encore plus énormes. L'avertissement vint. Le peuple des Ismaélites, qui vivait dans le désert et que la parole de Dieu y tenait enchaîné, fut relâché: il pilla la Mésopotamie, la Palestine, l'Égypte et l'Afrique; il dévasta les provinces et les retranchements des Byzantins: tout fut la proie du glaive barbare (p. 887).

6. Mais Dieu ne voulut pas traiter Byzance selon ses inquités, cf. *Ps.* 103 (102), 10. Il ne permit pas que l'empire fût saccagé totalement. Il enferma les Ismaélites dans des limites en Syrie et en Cilicie. Dès que les Byzantins se convertirent à la bonne doctrine, ils rentrèrent en possession des autres régions sises en deçà des frontières de Syrie (p. 887-888).

7. Mais une autre hérésie fit son apparition, celle de l'Iconoclasme. Les iconoclastes assimilaient les images saintes aux idoles inanimées et tenaient la même opinion relativement au corps du Verbe incarné (p. 888).

8. L'avènement de Léon l'Isaurien ([6]), la « plaie d'Isaurie », se signala par des calamités, des chutes d'astres, des tremblements de terre constants qui détruisirent les momnuments les plus beaux et les plu solides de la capitale, et surtout par des massacres nombreux, presque incalculables. Il était tellement animé de la haine du Christ qu'il luttait contre lui de toutes ses forces et qu'il s'en prit même au titre de Théotokos de la Mère de Dieu (p. 888).

9. Alors eut lieu l'expédition contre les provinces d'Asie-Mineure. Une flotte des Arabes vint attaquer la capitale. Il y avait là, outre les Ismaélites, les Arabes et d'autres peuples. Leurs troupes remplirent toute la Propontide et menacèrent par leurs incursions, durant sept ans, de se jeter sur la «ville régnante» elle-même (p. 888).

10. Les images furent restituées par l'empereur et les évêques

---

([6]) Léon (717-740) fut proclamé empereur à Amorium même.

réunis en concile (7). Aussitôt, comme pour donner la preuve que les précédents malheurs de l'empire n'étaient que le châtiment de l'injure adressée à lui, Dieu rétablit la paix, sous le règne du jeune Basileus et de l'Impératrice régente. Les barbares conclurent donc un traité de paix avec les Romains (les Byzantins) (p. 888).

11. Léon l'Arménien (8) reprit la lutte iconoclaste. Il exila les évêques demeurés fidèles à l'orthodoxie et persécuta les choses sacrées.

L'empereur Théophile continua la même politique. Il essuya de ce fait de nombreuses défaites dans ses conflits avec les Ismaélites. Nombre de contrées et d'îles furent complètement dévastées.

Mais qu'il suffise de mentionner la chute et la ruine totale de la cité où nos saints martyrs furent faits captifs (p. 888).

Captivité des martyrs.

12. Abū-Isḥāḳ (9), le protosymbole (10) des Ismaélites — c'est ainsi qu'ils appellent leurs ethnarques — s'élança avec une puissante armée contre la ville d'Amorium. Celle-ci tomba après 13 jours de siège. Suivit un horrible massacre des habitants et des soldats. On conserva vivants quelques grands officiers et fonctionnaires: ils furent fourrés en prison dans des conditions d'isolement fort sévères. Leur prison était obscure et fétide, leurs liens étaient doubles et triples. On leur apportait si peu de pain et d'eau que c'était là plutôt leur infliger une torture que leur présenter une nourriture. Nul en dehors de leurs gardiens n'avait la permission de s'entretenir avec eux (p. 888).

13. « Qui en dehors de toi, ô Christ, peut connaître la multitude des larmes et des gémissements inconsolables de ceux qui pour toi souffrirent de telles peines ? » Ils recevaient moins d'eau que les larmes qu'ils versaient, et si peu de pain, eux qui avaient nourri tant de pauvres. Ils vivaient dans une prison hantée par les rats et les reptiles souterrains. Ils avaient pour lit la terre

---

(7) Concile de Nicée, en 787.

(8) Léon V (813-820) reprit la lutte contre les icônes en 815. Cette période de persécutions dura jusqu'en 842.

(9) Le mot grec *Ἀβησάκ* doit être rendu par Abū-Isḥāḳ, surnom (*kunya*) du khalife al-Mu'taṣim.

(10) Protosymbole est le mot grec employé par les chroniqueurs pour désigner le khalife. Parfois il reprend son sens ordinaire de premier conseiller, ou ministre.

dure, pour couchette la poussière fétide. Et si on leur jetait une couverture sordide, elle se trouvait pleine de parasites (p. 888).

14. L'obscurité de leur prison était si épaisse qu'ils ne parvenaient pas, en plein midi, à reconnaître les visages les uns des autres. On ne leur permettait pas de se baigner, de se faire couper les cheveux, de s'asseoir au soleil. Que si on leur accordait, sur leur prière, la premission de sortir demander l'aumône, on leur imposait une garde fort sévère, on contrôlait tout, de peur que quelque écrit insidieux ne leur fût remis (p. 888).

Chapitre II. Epreuves des martyrs (p. 888-890)

15. Tant que dura la résistance corporelle des saints, les barbares évitèrent de discuter avec eux sur la foi. Mais lorsqu'ils les virent affaiblis et épuisés, certains de leurs érudits, sur l'ordre de l'ethnarque, se présentèrent à la prison. Ils simulaient l'amitié: ils firent présent aux prisonniers de vêtements et leur offrirent de l'argent. Puis ils se mirent à les exhorter à renier leur foi. Car le terrible chef pensait n'avoir remporté aucune victoire valable, s'il ne parvenait à triompher aussi de leurs âmes (p. 888-889).

16. Les saints repoussèrent l'invitation et refusèrent les présents. « Prenez soin d'abord, répliquèrent les tentateurs, de comprendre le sens de nos paroles: si ce ne sont pas des choses belles et profitables que nous vous conseillons, n'y consentez pas. »

Et ils se mirent à leur rappeler leurs familles et les doux liens de la parenté, leurs richesses, leurs relations sociales, les honneurs, la gloire dont ils jouissaient: tous biens qui méritent que l'on cherche un moyen de se les procurer de nouveau (p. 889).

17. Or ce moyen, affirment les barbares, nous sommes venus vous l'indiquer: simulez la conversion à l'Islam, laissez-vous circoncire et priez avec le protosymbole, vous obtiendrez des biens innombrables de lui, et si un jour la guerre reprend, vous pourrez fuir et revenir ainsi à votre religion et à votre peuple.

— Auriez-vous accepté une telle proposition, si vous étiez dans la même situation que nous ? interrogèrent les saints.

— L'essentiel est de conserver la vie et de pouvoir la mener

largement et agréablement, répliquèrent les barbares en appuyant leur réponse d'un serment.

— Mais nous ne saurions, au sujet de la foi, accepter les exhortations de ceux qui manquent de preuves à l'appui de leur propre foi.

Les envoyés se retirèrent confondus (p. 889).

18. Quelques jours après, nouvelle députation. Les envoyés apportent des aumônes et se mettent à se lamenter sur le sort des prisonniers, que leur ignorance et leur incroyance destinent au châtiment. Ils rappellent le haut rang et les aptitudes militaires des captifs et font des allusions à la dure défaite des Romains (= des Byzantins). Or, argumentent-ils, d'où vient que la grande puissance des Byzantins est anéantie ? La raison en est leur incroyance à eux et la vérité de la foi des Ismaélites au prophète Mahomet (p. 889).

19. Votre ignorance vous excuse. Mais il faut que vous renonciez à marcher dans « la voie étroite que le fils de Marie vous a prescrit de suivre » et que vous vous engagiez dans le chemin du grand ami des hommes, le prophète Mahomet: c'est un chemin large, aisé et plein de promesses pour la vie d'ici-bas et pour l'au-delà. « Quelle chose incroyable notre prophète enseigne-t-il en déclarant que celui qui obéit à Dieu, Dieu le comblera ici-bas de jouissance et le fera là-haut héritier du paradis ? » (p. 889).

20. En présence de ces doubles promesses, vous faites les difficiles, vous prétendez établir des distinctions dans les dons de Dieu et vous voulez n'accepter le bienfait que selon la fantaisie de votre bon plaisir, non selon les offres de Dieu. Si vos serviteurs agissaient de la sorte à votre égard, ne vous sentiriez-vous pas outragés et, au lieu de vos bienfaits dédaignés, ne leur donneriez-vous pas des coups ? Ainsi Dieu en fera-t-il votre égard.

Recevez donc l'enseignement de Mahomet. « Dieu, qui est miséricordieux, sait la difficulté que rencontre tout homme désireux d'accomplir la loi dure de Jésus. C'est pourquoi il a envoyé le prophète Mahomet pour ôter toute gêne, supprimer toute rigueur et promettre tout à la fois la jouissance des biens et des délices présents et la joie de la possession des biens futurs; et aussi sauver par la foi seule ceux qui l'écoutent » (p. 889).

21. Les saints chantent un verset (*Ps.* 119(118), 85), et répliquent: Ce n'est pas tenir la bonne direction que de se laisser asservir aux désirs de la chair avec avidité et malice et de

soumettre la raison en nous aux divers plaisirs. La sagesse consiste à ne pas leur être soumis et à se contenir par le frein et la muselière de la tempérance. Sinon, « en quoi l'homme l'emporterait-il sur l'animal non raisonnable ? ».

D'ailleurs la valeur de votre loi se manifeste dans son contenu : elle écrit des futilités au sujet de Salomon, par exemple qu'il a appris la sagesse non de Dieu, mais d'un coq sauvage et des djinns (11).

Les saints réaffirment leur fidélité au Christ, en citant *Rom.* 8, 36-38.

Les Ismaélites, accusés et « convaincus par ces paroles de ne pas penser mieux que les êtres non doués de raison », s'en retournent chez eux (p. 889-890).

22. Du temps passe. D'autres se présentent, qui sont versés dans l'art de la controverse. Ils tentent de tirer argument en faveur de l'Islam des victoires militaires des musulmans sur les Byzantins. Dieu est juste, concluent-ils : « S'il ne nous avait trouvés fidèles à ses commandements, il n'aurait pas si magnifiquement montré ses bienfaits à notre égard. Et s'il ne vous voyait pas obstinés dans l'incroyance à l'égard de son prophète, il ne vous aurait pas soumis à notre pouvoir » (p. 890).

23. Conclusion fausse, répliquent les saints. Mahomet n'a en sa faveur nul témoignage prophétique. Si, de deux hommes qui se disputent la propriété d'un champ, l'un affirme ses droits gratuitement et sans témoins, tandis que l'autre produit des témoins nombreux et dignes de foi, « lequel des deux, pensez-vous, ô sarrasins, obtiendra-t-il le champ ? » C'est le cas du Christ, dont « tous les anciens et véridiques prophètes ont prédit l'avènement et la seigneurie », et de Mahomet qui prétend être envoyé de Dieu et apporter une troisième Alliance (12) mais dont nul prophète n'a parlé (p. 890).

24. Les sarrasins en appellent à une prophétie d'Isaïe sur Mahomet. L'un des saints réplique que le texte d'Isaïe qui s'applique à Mahomet, que ses adeptes tiennent pour le sceau des prophètes, est en vérité le suivant : « Dieu a retranché d'Israël tête

---

(11) Cf. *Coran* 27, 20-22 ; 34, 12-15. Cf. NICÉTAS DE BYZANCE, *Réfutation du Coran II*, XVIII, 77 : *PG* 105, 768 C-D ; ZIGABÈNE, *Panoplie 28*, 13 : *PG* 130, 1348 C-D.

(12) NICÉTAS consacre à stigmatiser cette prétention les chapitres XXV-XXX de sa *Réfutation du Coran II*, 91-103 : *PG* 105, 788 B - 801 C.

et queue... (un ancien et notable, c'est la tête; un prophète aux visions de mensonge, c'est la queue) » (*Is.* 9, 13-14).

Il suffit pour le prouver de rappeler la disposition de la loi musulmane qui prescrit qu'un homme ne peut reprendre sa femme répudiée avant qu'elle ait appartenue à un autre (p. 890).

25. Mahomet n'a point besoin du témoignage des hommes, répondent les sarrasins, celui de Dieu lui suffit: c'est Dieu en effet qui l'a établi prophète et lui a donné ses lois.

— Lois de Dieu, s'exclament les saints, que la polygamie, la débauche en temps de jeûne, réjouissances toute la nuit et ripailles jusqu'à l'aube ?

— Assurément et en vérité, affirment les sarrasins (p. 890).

26. Mais que les victoires militaires ne soient pas une preuve de la vérité d'une religion, un coup d'œil sur l'histoire suffit à le montrer. Perses, Grecs, Romains furent tour à tour vainqueurs. Or ils étaient tous idolâtres. En fait, pour les châtier les uns et les autres de leurs actions, Dieu les a utilisés comme instruments de ses vengeances, non en raison de leur diginité à ses yeux mais bien en considération de leur méchanceté. N'oubliez pas cela, quand vous prétendez tirer de vos victoires un argument en faveur de votre religion.

D'ailleurs, Mahomet n'a pas de témoignages prophétiques, et sa doctrine ne s'accorde pas avec celle des saints prophètes, pour ne pas dire qu'elle s'y oppose.

Les envoyés s'en retournèrent donc et décrivirent au commandant l'attitude ferme de ces hommes. Les saints, de leur côté, rendirent grâces à Dieu d'avoir à souffrir pour son nom et implorèrent d'être prémunis contre « l'impure et déraisonnable tromperie de Mahomet » (p. 890).

Chapitre III. Dernières épreuves et martyre des saints (p. 890-892)

27. La captivité des saints dura sept ans; ils eurent à souffrir les horreurs de la prison, mais demeurèrent fidèles à la prière et à l'action de grâces. Cette épreuve les purifia de l'attachement aux facilités de la vie: ils considéraient que cette purification qu'ils n'avaient pas eu la constance d'obtenir par la vertu, la captivité et les souffrances la leur apportaient (p. 890-891).

28. Le 5 mars, à la tombée du jour, se présenta un certain

nommé Boode: il était autrefois un des chefs de l'armée byzantine, mais avait renié la foi du Christ et était passé à celle des sarrasins; on dit même que c'est lui le traître qui livra Amorium.

Il appela donc à part pour une conversation secrète Constantin, l'un des captifs, « homme lettré et orné de toute vertu » et qui autrefois était fonctionnaire auprès du patrice Constantin, lui aussi prisonnier. Boode communiqua à son interlocuteur que le protosymbole avait prononcé contre le patrice la sentence de mort, mais qu'il y avait moyen de conjurer la mort: prier avec le gouverneur. « Toi donc, proposa Boode, persuade-le de magariser ([13]), et fais de même, toi aussi. Ne devenez pas apostats dans l'âme... Dieu vous sera miséricordieux, en considération de la nécessité où vous trouvez... » (p. 891).

29. Le captif refusa énergiquement et, revenu auprès des autres, annonça au patrice, en secret, sa condamnation; mais il tut la proposition du tentateur. Le patrice rendit grâces à Dieu et invita ses compagnons à louer le Seigneur (p. 891).

30. A l'aube, arriva un chef avec un corps de garde: il fit délier les captifs. Il essaya de les convaincre que cette longue captivité n'était qu'un signe de la bienveillance du protosymbole et de son successeur ([14]). En signe de reconnaissance, il faudrait prier pour lui et le bénir de toute leur âme.

Les saints répondirent que, pour se conformer à la loi chrétienne, ils priaient pour leur persécuteur. Mais aller jusqu'à l'aimer, « de la manière que tu dis », cela s'opposait à l'Écriture: « J'ai haï ceux qui te haïssent, Seigneur » (*Ps.* 37 (36), 21) (p. 891).

31. — Prier pour quelqu'un que l'on hait ! s'exclame le chef.

— Assurément. Nous avons demandé à Dieu qu'il lui accorde, au lieu de l'Islam, la vraie connaissance divine.

L'archonte invoqua alors l'argument qui s'appuie sur la victoire des sarrasins (p. 891).

32. Certes, répondirent les saints, la providence divine gouverne tout. Mais vous, les sarrasins, tenez sur Dieu une fausse doctrine, car vous le prenez pour la cause du vrai et du faux,

---

([13]) Les auteurs emploient parfois les vocables *Magarisme* pour désigner l'Islam (cf. ABŪ-ḲURRA, *Op. 18* : *PG* 94, 1596 B-C), et *sarracéniser, agariser,* pour dire embrasser l'Islam (cf. NICÉTAS DE BYZANCE, *Réponse et Réfutation,* 13 : *PG* 105, 840 A ; *Réfutation du Coran II,* II, 42 : 728 B.

([14]) Al-Mu'taṣim était mort en 842. Les saints furent exécutés sous son successeur al-Wāthiḳ (842-847), le 6 mars 845.

de la vertu et du vice, et ainsi de suite de toutes les choses contraires. Cela suffit à vous convaincre de n'avoir pas vraiment la connaissance de Dieu et « de haïr celui qui est vraiment Dieu » (p. 891).

33. — Faut-il donc, discuta le sarrasin, admettre un autre Dieu cause du mal ? Comment le monde pourrait-il se soutenir, si l'on suppose l'existence de deux dieux qui se combattent ?

— Le mal ne vient pas de Dieu. Il vient des sollicitations du diable qui entraînent notre libre arbitre.

— Mais Mahomet enseigne que Dieu est « cause de toute action de l'homme, bonne ou mauvaise ».

— C'est donc qu'il s'est « fabriqué un autre Dieu », une espèce de bon-démon (ἀγαθοδαίμων) comme chez les Grecs, et vous a donné ce faux Dieu à adorer. « Quant à nous, nous adorons et confessons comme vrai Dieu celui qui est prêché par les saints prophètes et l'Évangile (transmis) par les Apôtres du Christ: il est cause du bien seulement. Nous ne reconnaissons pas d'autre Dieu » (p. 891).

34. Le sarrasin renouvela l'invitation à prier avec le protosymbole pour obtenir de la sorte non seulement la vie sauve, mais aussi les honneurs. Les saints refusèrent en déclarant: Nous prions plutôt pour la conversion de tout le peuple des sarrasins, afin que vous vous éloigniez de l'erreur de Mahomet et que vous adoriez le Dieu annoncé par les prophètes et prêché par les Apôtres du Christ. « A Dieu ne plaise que nous abandonnions la lumière et désertions pour nous jeter dans les ténèbres » (p. 892).

35. Au dernier avertissement du sarrasin, les saints répondirent en réaffirmant leur confiance en Dieu et leur fidélité à la foi. Le sarrasin insista en rappelant aux saints le souvenir de leurs femmes et de leurs enfants, que leur mort va affliger. Il promit que le protosymbole ferait venir leurs familles, s'ils se convertissaient, et les comblerait de biens. Les saints crièrent d'une seule voix: « Anathème à Mahomet et à tous ceux qui le tiennent pour prophète ! » (p. 892).

36. On lia donc les martyrs. Une foule innombrable de sarrasins et de chrétiens accourut sur le lieu de l'exécution. Celle-ci devait avoir lieu près de l'Euphrate, en dehors de la ville de Sāmarrā'.

On interpella un captif nommé Théodore: c'était un ancien prêtre défroqué devenu soldat. « Que feins-tu à présent d'être

chrétien ? Il vaut mieux pour toi, lui suggéra-t-on, de te réfugier dans la doctrine du prophète et apôtre Mahomet: de lui tu obtiendras secours et salut, car tu n'as nul espoir auprès du Christ, puisque tu l'as volontairement renié. »

— A plus forte raison, répliqua le martyr, je dois répandre pour lui mon sang, pour obtenir son pardon. Tout comme un esclave enfui obtiendra le pardon de son maître s'il revient à lui plein de repentir (p. 892).

37. Les bourreaux tirèrent les épées. Le prêtre Théodore, craignant que le patrice ne fût pris de peur et tenté d'apostasier, lui proposa de se présenter le premier: car il était, lui, le plus élevé en dignité parmi eux et le plus indiqué donc pour recevoir le premier la couronne du martyre. Le patrice laissa cet honneur au prêtre: lui-même, affirma-t-il, le suivrait immédiatement et puis viendraient les autres (p. 892).

38. Les saints moururent courageusement l'un après l'autre, suivant leur rang de dignité. Cette mort souleva l'étonnement du chef sarrasin (p. 892).

Epilogue. Eloge des saints martyrs (p. 892-893)

39. Ce martyre est une suite de la lutte menée contre les athées et les persécuteurs de l'Église. Les saints reçurent une triple couronne: ils n'embrassèrent pas l'hérésie iconoclaste, ils luttèrent pour la patrie et ils moururent pour le Christ (p. 892).

40. Nos martyrs sont les dignes rivaux des quarante martyrs de Sébaste. Leur constance raffermit la foi de beaucoup, releva ceux qui étaient tombés, redonna du courage aux troublés et conserva intacts ceux qui étaient constants dans leur fidélité. Leur résistance aux tentations des plaisirs et leur amour du Christ furent un mérite que la cruauté et l'insolence des barbares ne réussirent pas à leur ôter (p. 892).

41. Le diable tentateur ne put les vaincre. Sept ans durant, les saints repoussèrent ses attaques: ni promesses de richesses, de jouissances et de puissance, ni menaces, ni souffrances ne purent ébranler leur fidélité à l'amour du Christ (p. 892-893).

42. Leur prison fut pour eux le moyen de gagner le ciel. Leur métier de soldat, qui est pour beaucoup de gens le chemin de la

perdition, devint pour eux la voie qui conduit au salut. Ils menèrent le bon combat et reçurent les couronnes de justice... *II Tim.* 4, 7 (p. 893).

43. « O sacrifice pur et parfait !... » Vous avez montré, contre les sarrasins, « que ce n'est pas en raison de leur grande puissance ou de la vérité de leur religion que la victoire sur les chrétiens leur a été accordée, mais en considération de la grandeur de nos péchés ». Vous avez triomphé de leurs desseins et ne leur avez pas permis de vaincre vos âmes (p. 893).

44. Vous êtes la gloire de la ville régnante, les alliés des croyants dans les combats. Soyez aussi nos intercesseurs auprès du Christ, afin que nous obtenions le salut de nos âmes et de nos corps ([15]) (p. 893).

([15]) Évode a aussi arrangé un petit chapitre sur l'Islam, dont la matière est tout entière empruntée aux chapitres XIX, XX, XXI de la *Réfutation du Coran II* de NICÉTAS DE BYZANCE, cf. *PG* 105, 777 D - 781 B. Le texte d'Évode est encore inédit : on peut le lire dans le codex *Escor. 459*. Euthyme Zigabène semble s'être inspiré de cet exposé dans quelques passages de sa *Panoplie : PG* 130, 1341 ss. Cf. LOPAUV, dans *Vizantijskij Vremennik* XVIII, p. 85. La référence est signalée dans A. ABEL, *La Lettre sur la religion de 'Abd al-Masīḥ b. Isḥāq al-Kindī et la polémique religieuse Islamo-chrétienne* (ouvrage dactylographié), p. 48. Cf. aussi le manuscrit du Mont Athos *Athous Laurae 1854 : Εὐοδίου ἐκ τῶν περὶ αὐτῶν κεφάλαια τῆς ψευδωνύμου γραφῆς τοῦ δυσσεβοῦς Μωάμεθ* (XVIIe s.).

CHAPITRE VII

GEORGES HAMARTOLOS LE MOINE

Georges Hamartolos est l'un des continuateurs de Théophane. Il était moine, c'est pourquoi il est appelé aussi *Georges le moine.* Il se signala par sa fanatique opposition aux iconoclastes. Dans la littérature, il est connu comme l'auteur d'une *Chronique brève* qui classe les événements depuis les origines de l'humanité jusqu'à l'an 842. En fait il avait l'intention de poursuivre son travail jusqu'à l'an 867, date de la mort de l'empereur Michel III (842-867). La *Chronique* a été éditée par C. de Boor, 2 vol., Leipzig 1904. Dans *PG* 110, on trouve aussi reproduite une édition plus ancienne, celle du Corpus de Bonn. Outre son intérêt historique, l'ouvrage se signale par nombre de digressions sur la théologie et sur la vie de l'Église en ce temps-là. Dans l'une de ces digressions, Hamartolos fait une charge virulente contre l'Islam, au *chapitre 235*. Nous citerons le texte, pour des raisons d'ordre pratique, d'après l'édition de *PG* 110, 864 C - 873 B.

Les emprunts d'Hamartolos à son prédécesseur Théophane sont évidents (1) : il recopie tout le chapitre de la *Chronographie* que nous avons analysé plus haut, en laissant tomber l'anecdote du début sur les juifs convertis puis désabusés, et les données relatives à l'établissement et à la diffusion de l'Islam (2). Il ajoute aussi au texte de Théophane quelques précisions: le moine exilé est un arien (3), les chrétiens que Mahomet rencontre en Palestine

(1) Hamartolos entendait reprendre le travail de Théophane pour en faire une chronique complète et le poursuivre depuis la date à laquelle la *Chronographie* s'était arrêtée, savoir 813. On signale pour les sources byzantines d'Hamartolos, outre Théophane, l'historien Malalas et le patriarche de Constantinople Nicéphore (758-829), cf. S. SALAVILLE, art. *Georges Hamartolos*, dans *Catholicisme* IV (Paris 1956), col. 1860. Nous l'appellerons Hamartolos pour le distinguer du polémiste syrien Georges le moine, qui écrivit en arabe.

(2) *Chronographie : PG* 108, 684 B-C et 685 C - 688 A.

(3) Hamartolos précise ainsi le texte de Théophane par une donnée du chapitre de Jean Damascène, cf. *PG* 94, 765 A. Une lecture attentive permet de relever d'autres emprunts faits au Damascène. Nous en signalerons quelques-uns plus bas, dans l'analyse du chapitre d'Hamartolos.

sont des hérétiques, ariens et nestoriens ([4]). Hamartolos souligne enfin le fait que la fortune de Khadīdja a fait de Mahomet un homme en vue.

Mais plus que l'histoire de Mahomet, c'est la doctrine de l'Islam qui retient l'attention du chroniqueur. Il remplace le dernier paragraphe de Théophane, maigre et trop bref, par un exposé plus détaillé, mais surtout plus virulent, sur l'enseignement religieux répandu parmi les musulmans. L'Islam condamne à l'enfer juifs et chrétiens; seuls les musulmans sont promis au paradis (7: 868 B-C). Mais de quoi est fait ce paradis ? De jouissances sensuelles et de volupté toute charnelle (7: 868 D). Honte aux musulmans, qui croient à une résurrection qui ne les soustrait pas à la corruption (12: 872 C) et espèrent un paradis qui est la réplique de la vie d'ici-bas (7: 869 début). Même cette vie d'ici-bas est conçue par les musulmans tout à fait à l'opposé de l'idéal prêché par le Christ (11: 872 A). Mais le plus grave, c'est que l'Islam enseigne que Dieu est la cause du mal (8: 869 A; 11: 869 D - 872 A). Pire encore, cette religion n'est qu'une reprise de l'idolâtrie des Arabes païens ([5]): la formule de la prière musulmane est là pour le prouver (13: 872 C - 873 B).

Que tout cela ne suffise pas à détacher les Arabes de l'Islam, cela s'explique seulement par la barbarie de ce peuple, son ignorance et son asservissement aux voluptés de la chair (cf. 9: 869 A-B; 11: 869 C-D; 12: 872 B; 14: 873 B).

Le chapitre d'Hamartolos est plus étendu et plus étoffé que celui de Théophane, mais il n'est pas consacré en entier à l'exposé de la doctrine musulmane, ni même proprement à sa discussion. Bien des paragraphes sont chargés de vitupérations et d'injures contre l'Islam, Mahomet et les musulmans. Hamartolos ne sait pas retenir sa colère. Sa haine est concentrée, elle s'exprime toujours avec virulence. Son ton est constamment celui de l'in-

---

([4]) S. Jean Damascène avait écrit plus vaguement : « Mahomet a rencontré l'Ancien et le Nouveau Testaments » (*PG* 94, 765 A). De même Théophane parle des juifs et des chrétiens en général (*PG* 108, 685 B). Hamartolos reprend d'abord, dans le texte de Théophane qu'il copie, la formule imprécise de la *Chronographie*. Mais plus loin, à deux reprises dans le même passage, il mentionne qu'il s'agissait de chrétiens hérétiques, ariens et nestoriens (*PG* 110, 865 D - 868 A). C'est cette précision qu'un lecteur tardif a jugé utile d'ajouter au texte du Damascène, *loc. cit.*, en note.

([5]) Cette thèse, dans sa formulation générale, est empruntée à Nicétas de Byzance. La preuve par la formule de la prière musulmane ne se lit pas chez Nicétas. Des successeurs reprendront pour leur propre compte l'argumentation d'Hamartolos, cf. plus bas note 18.

sulte et de l'indignation irritée. Tant de véhémence, tant d'application à l'outrage, tant de dédain dans le jugement sur les hommes, fussent-ils des idolâtries, jurent étrangement avec le surnom d'*Hamartolos*, le *pécheur*, que le moine, par humilité, ajoutait à son nom.

Hamartolos, comme Jean Damascène et comme Nicétas, a été lu par les auteurs qui ont écrit après lui sur l'Islam. On retrouve certains passages de son chapitre, surtout celui qui décrit le jugement dernier et le paradis, dans l'anonyme *Contre Mahomet*, dans les exposés que la *Panoplie* de Zigabène et le *Trésor* de Choniate consacrent à la religion musulmane.

CHRONIQUE BRÈVE: *chapitre 235*
Du chef des sarrasins Mahomet
(*PG* 110, 864 C - 873 B)

I. *Origines de Mahomet.*

Mahomet, « le faux prophète des sarrasins », appartient à une illustre tribu qui descend d'Ismaël, fils d'Abraham.

Hamartolos redonne sa généalogie, d'après Théophane (2: 865 A). Il rapporte aussi les mêmes détails sur son indigence, son mariage avec sa parente, la riche veuve Khadīdja, ses voyages d'affaires en Palestine — il omet de mentionner l'Égypte —, ses contacts avec juifs et chrétiens, son épilepsie et ses déclarations touchant ses visions (3: 865 A-B). Il mentionne ensuite l'intervention du moine arien (4: 865 B-C). Il rapporte enfin l'établissement de l'*hérésie* (6) de Mahomet à Yathrib et la mort de Khadīdja, dont la fortune fit le prestige de Mahomet (5: 865 C).

II. *Doctrine de l'Islam.*

Hamartolos avait plus haut désigné l'Islam comme « l'hérésie honteuse et souillée » de Mahomet (1: 864 D). Il va à présent donner un résumé de son contenu doctrinal.

1) *Formation de l'Islam.* La doctrine de Mahomet est formée des bribes qu'il a recueillies dans ses contacts avec les juifs, dont

(6) Dans les premiers paragraphes de son exposé, Hamartolos en reste à la terminologie de Jean Damascène et de Théophane. A la fin du chapitre, l'Islam ne sera plus une simple *hérésie* mais, comme le voulait Nicétas, une idolâtrie déguisée.

il a emprunté le monothéisme, les ariens, dont il a retenu leur négation de la divinité du Christ et de l'Esprit, enfin les nestoriens, auxquels il a pris la critique contre l'adoration du Christ-homme.

Sous prétexte de connaissance divine (7), Mahomet attira donc à lui le peuple et leur donna son enseignement (6: 865 D - 868 A).

2) *Quelques points de doctrine.*

— Circoncision de tous, hommes et femmes.

— Monothéisme. Le Christ est Verbe de Dieu, mais non son Fils. Le Christ et l'Esprit ne sont pas subsistants ni consubstantiels au Père.

— Marie n'est pas Théotokos; elle est la sœur d'Aaron et de Moïse !

— Pas de baptême, pas de pratique du sabbat.

— Pas de pratique de la morale de la Loi ni de l'Évangile.

— Abhorrer la Croix et affirmer que ce fut l'ombre du Sauveur qui fut crucifiée.

— Abolition des interdits alimentaires de la Loi. Prohibition de la viande de porc et du vin seulement (6: 868 A-B) (8).

— Au jour du Jugement, condamnation au feu des juifs et des chrétiens, les juifs pour avoir transgressé la Loi et les chrétiens pour avoir déclaré Jésus Dieu et Fils de Dieu. Mahomet reçoit l'éloge de Dieu, il est le détenteur des clés du paradis. Entreront dans ce paradis sans objection 70 mille musulmans; les autres seront soumis au jugement: les justes d'entre eux obtiendront le paradis, et les pécheurs de même, mais alors à titre d'affranchis de Dieu et de Mahomet. Ces affranchis porteront des libelles attachés à leurs cous (9) (7: 868 B-C).

— Au paradis coulent trois fleuves de miel, de lait et de vin. Des femmes seront là pour le service des élus: elles prendront

---

(7) Jean Damascène écrivait : « Sous prétexte de piété *(θεοσέβεια)*. » Il faut certes entendre le terme *piété* comme l'équivalent de vraie connaissance divine, vraie religion. Les auteurs emploient fréquemment le terme *σέβας* pour désigner simplement la *religion*, cf. JEAN DAMASCÈNE, *De Haeresibus 101 : PG* 94, 765 A. Nicétas de Byzance emploie le mot *εὐσέβεια* comme synonyme de *vraie religion*, cf. *Réfutation du Coran*, entre autres *Prologue*, 1 : *PG* 105, 672 A ; *II*, I, 27 : 704 B. Cf. aussi ÉVODE, *Passion des martyrs d'Amorium*, III, 26 : *ASS*, mars I, p. 890. On pourrait multiplier les références.

(8) Cf. JEAN DAMASCÈNE, *op. cit. : PG* 94, 773 A, 765 B. — Hamartolos reprend ici les données trouvées dans ces deux passages du Damascène.

(9) Cf. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, p. 458-478, lire surtout p. 465-468 et 476-478.

soin d'eux, leur orneront les cheveux et seront à leur disposition pour leurs besoins charnels.

Juifs et chrétiens sont « bois du feu ». Les Samaritains seront affectés dans le paradis au service des vidanges ([10]).

La vie au paradis sera la réplique de celle d'ici-bas: chacun retrouvera là-haut sa condition terrestre, richesse ou indigence, renommée ou obscurité ([11]) (7: 868 C - 869 début).

— Mahomet enseigne aussi que Dieu est cause du bien et du mal. Vols, empoisonnements, vices, tout, déclare-t-il, a été prédéterminé par Dieu (8: 869 A).

III. *Considérations polémiques.*

« Il y a lieu de s'étonner, et cela à bon droit, de la puissance si grande et durable » de l'Islam (9: 869 A).

1) *L'attitude des musulmans est déroutante.*

A l'égard de la vraie foi ils sont aveugles, ils ne croient pas au Christ qui a été annoncé par la Loi et les prophètes, mais ils « suivent avec attachement et joie l'ennemi de Dieu... qui est manifestement agité par les furies » ([12]) (9: 869 B).

Mahomet n'a aucun témoignage prophétique et ils admettent ses prétentions touchant son inspiration divine et sa mission prophétique. Le Christ, qui a été annoncé par les prophètes depuis Adam, ils le renient (10: 869 C).

2) *Comparaison entre le Christianisme et l'Islam.*

Quel accord y a-t-il entre les radotages de Mahomet et les paroles de Dieu ?

a) Le Christianisme enseigne que Dieu n'est point cause du mal et que « l'homme dispose librement de son salut et de sa perdition ». Mahomet déclare que Dieu est cause du bien et du mal (11: 869 D - 872 A).

([10]) Ce paragraphe sur le Jugement est emprunté à Michel le Syncelle (vers 760-846).

([11]) Cf. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *op. cit.*, p. 478-485. Contrairement à l'affirmation d'Hamartolos, la vie au paradis dédommagera les déshérités de la terre, selon le Coran 93, 4-5, et la Tradition (BUKHĀRĪ, 78, 61). — Rapprocher ce passage d'Hamartolos d'une phrase de NICÉTAS DE BYZANCE située dans un autre contexte, *Réfutation du Coran II*, I, 31 : *PG* 105, 712 A.

([12]) Nous avons cité ces deux lignes comme un échantillon du style injurieux d'Hamartolos. L'accumulation de l'insulte donne, à la lecture du texte, une impression encore bien plus pénible.

b) Le Christ recommande le mépris de la richesse, l'humilité, la fuite de la vie voluptueuse, de ne pas rendre le mal pour le mal. Mahomet recommande la richesse, l'orgueil, la jouissance, l'agression contre l'adversaire « comme une action spirituelle, salutaire et gage du paradis » (13) (11: 872 A).

c) Après une tirade où l'injure s'exprime avec une violence virulente et une abondance de vocabulaire déplaisante, Hamartolos en arrive au troisième point de la comparaison (12: 872 B).

L'Islam conçoit la résurrection comme une vie corruptible (14) dans un paradis charnel, tandis que le Christianisme promet la vie éternelle (12: 872 C).

3) *Attaque fondamentale.*

a) Les musulmans ne sont point « libérés de leur erreur ancienne et athée ». Ils continuent à pratiquer l'idolâtrie: une idolâtrie cachée et qu'ils ne reconnaissent pas derrière la façade du culte qu'ils prétendent rendre à Dieu (15).

Ils adoraient autrefois la déesse de la volupté, l'Aphrodite des Grecs. Ils l'appellent étoile du matin, Koubar, c'est-à-dire — « dans leur langue horrible et mal-sonnante » (16) — la grande (17).

---

(13) La guerre sainte a les promesses du paradis, cf. THÉOPHANE, *Chronographie : PG* 108, 688 A. Voir plus haut, p. 109, la note 11.

(14) Corruptible et donc sans vraie immortalité, puisqu'elle est faite de manger et de boire : c'est une vie sensible, tout comme celle de la terre, explique Hamartolos, 12 : 872 C. Cf. le passage de NICÉTAS DE BYZANCE signalé dans la note 11.

(15) Nicétas avait essayé de démontrer que Mahomet cherchait, à bon escient, à imposer aux Arabes l'idolâtrie de Satan et l'adoration des créatures. Hamartolos retient le gros de cette thèse. Il utilise à l'appui certains éléments trouvés chez Jean Damascène.

(16) Noter cette expression de la fierté byzantine, même à l'égard de la langue des « barbares ». Déjà au VIIe siècle, GEORGES, évêque des Arabes, discutait avec les musulmans de l'Irak sur les mérites respectifs de l'arabe et du syriaque ; lire sa poésie dans ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis* I, Rome 1719, p. 495-633. ÉLIE DE NISIBE en fit autant en 1026/7, cf. *Ms. ar. Paris. 265*, f. 127 r - 149 v ; CHEIKHO, dans *al-Mashrik* 20, Beyrouth 1922, p. 366-377. Les arguments d'Élie de Nisibe servirent de nouveau deux siècles plus tard, en 1291, à 'Abd-Allāh ibn al-Ṭayyib, mais cette fois à établir la supériorité du grec sur l'arabe, cf. *Ms. ar. Paris 177*, f. 18 v - 27 v ; G. GRAF, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* II, p. 176, 179-180. Sur l'importance politique de cette question linguistique, lire A. ABEL, « La question linguistique dans la Shu'ūbiyya », dans *Actes du XXe Congrès des Orientalistes*, Bruxelles 1939, p. 326-327.

(17) Cf. JEAN DAMASCÈNE, *De Haeresibus 101 : PG* 94, 764 D, 769 A-B.

« Ils persistent jusqu'aujourd'hui à considérer Aphrodite comme une divinité » (13: 872 C - 873 A).

b) Le texte de leur prière prouve cette assertion. Voici la formule usitée: *Allah, Allah, wa Koubar, Allah.*

« *Allah* signifie Dieu. *Wa:* plus grand. *Koubar:* grande, savoir la lune et Aphrodite. Le tout se traduit donc somme suit: Dieu, Dieu plus grand, et la grande — soit la lune et Aphrodite — est Dieu » ([18]) (14: 873 A).

Ils expriment cela dans leur langue propre, ce qui est de nature à en cacher le sens. Ils recourent à leur idiome pour « tout ce qu'ils ne veulent pas déclarer ouvertement à des hommes raisonnables et sensés ». Mais ces gens-là manquent de raison: ils sont esclaves du plaisir et de la jouissance ([19]) (14: 873 B).

([18]) Cette interprétation fantaisiste de la prière musulmane dénote pour le moins chez Hamartolos une ignorance de la langue arabe qu'il affecte de mépriser.

([19]) Il faut mettre cette réflexion en rapport à la fois avec le culte d'Aphrodite, avec le caractère jouisseur détecté dans la morale de l'Islam (11 : 872 A) et avec les voluptés paradisiaques promises aux musulmans.

CHAPITRE VIII

RITUEL D'ABJURATION ANONYME : CONTRE MAHOMET

Nous grouperons dans ce chapitre deux textes dont le contenu est en partie parallèle : le *Rituel d'abjuration des musulmans* et l'anonyme *Contre Mahomet*.

RITUEL D'ABJURATION

Le texte du *Rituel* se trouve reproduit dans *PG* 140, 124-136, d'après l'édition faite en 1595 par SYLBURG, *Saracenica*, Heidelberg, p. 74-91. E. Montet en a publié la partie qui concerne directement l'Islam, selon le texte critique établi par F. Cumont, dans la *Revue de l'Histoire des Religions* 53 (1906), p. 145-163, texte et traduction française, p. 148-155 (1).

Notre analyse s'intéressera au texte entier, y compris la profession de foi chrétienne. Le *Rituel* fait suivre chaque nom et chaque point de doctrine mentionné d'une explication appropriée. Les anathèmes lancés contre Mahomet et l'Islam n'apportent à la vérité presque rien de neuf, rien de plus que ce que les textes déjà analysés plus haut nous ont appris, à l'exception de certains détails sur le paradis et ses jouissances et sur les rites des ablutions et de la prière.

A quelle date le *Rituel* fut-il composé ? Le premier éditeur Sylburg remarquait que le texte de l'abjuration était en usage dans l'Église d'Orient à une date assez ancienne, et il optait pour une rédaction exécutée avant 1152. Nous placerions cette rédaction, pour notre part, à la fin du IXe ou au début du Xe siècle. Bien que certaines formules puissent remonter au temps de Jean Damascène (2), le *Rituel* dépend, dans son ensemble, de l'ouvrage

(1) Cf. aussi une note de J. EBERSHOLT, « Un nouveau manuscrit sur le rituel d'abjuration des musulmans dans l'Église grecque », dans *RHR* 54 (1906), p. 231-232.

(2) Cf. F. CUMONT, « L'origine de la formule grecque d'abjuration imposée aux musulmans », dans *RHR* 64 (1911), p. 143-150. L'auteur date la formule des premiers temps qui suivirent la conquête musulmane et la rapproche des œuvres de Jean Damascène.

de Nicétas de Byzance et cela d'une façon trop évidente pour qu'on puisse lui assigner une date antérieure à la rédaction de la *Réfutation du Coran* (3). Nous ne saurions pas fixer de date plus précise. Mais l'on comprendra aisément qu'un formulaire en usage dans l'Église durant des siècles ait pu être retouché et complété avec le temps (4).

RITUEL

à l'usage des sarrasins qui se sont convertis à notre pure et vraie foi, à nous les chrétiens
(*PG* 140, 124 A - 136 C; partiellement dans *RHR* 53 (1906), p. 148-155)

Rubrique: Le nouveau converti jeûne pendant deux semaines, apprend le Pater et le Symbole de la foi. Au jour fixé pour le baptême, il est tenu de proclamer son abjuration de la croyance musulmane et de prononcer sa profession de foi chrétienne (*PG* 140, 124 A - 128A).

I. *Abjuration* (128 A - 133 début) : J'anathématise

1) Mahomet (5), 'Alī et ses deux fils Hasan et Ḥusayn, tous les collaborateurs et successeurs de Mahomet (6) (128 A) ; Khadīdja,

---

(3) Rappelons que Nicétas a rédigé sa *Réfutation du Coran* sans doute après les victoires byzantines en Asie-Mineure, en 855-856.

(4) C'est ce qui expliquerait le désordre dans la disposition de certaines parties du texte.

(5) Le *Rituel* transcrit phonétiquement Moamed *Μωάμεδ*, ou Mukhumet *Μουχούμετ* : la première forme est la plus proche de la prononciation arabe correcte du nom Muḥammad. Notons que les transcriptions des noms propres est en général assez bonne, de toute façon meilleure que dans les autres écrits byzantins. Comme celui de Mahomet, les noms d'autres personnes sont encore cités sous plusieurs formes dans une même liste, par exemple le nom de Abū-Bakr dans la liste des collaborateurs et successeurs de Mahomet.

(6) Le *Rituel* cite pêle-mêle Abū-Bakr (dans trois transcriptions différentes), 'Umar, Ṭalḥa, Mu'āwiya, Zubayr, 'Abd-Allah, Zayd, Yazīd, Zayd, 'Uthmān. Certains de ces personnages appartiennent au groupe des premiers compagnons de Mahomet, d'autres font partie des khalifes de la dynastie umayyade : Mu'āwiya et Yazīd... Si le texte remontait en entier à Jean Damascène, on pourrait à bon droit s'étonner de lire ici une condamnation pure et simple justement de Mu'āwiya et de Yazīd, les amis personnels du père de Jean Damascène et de Jean lui-même, qui avaient su par leur

'Ā'isha, Zaynab et Umm Kulthūm, les premières et très impures femmes de Mahomet (7) (128 A); Fāṭima, sa fille (8) (128 B).

2) Le Coran, que Mahomet prétend lui avoir été transmis par l'archange Gabriel (9) et qui contient ses enseignements et ses prescriptions (128 B).

a) Le paradis avec ses quatre fleuves d'eau, de lait, de vain et de miel (10), que les sarrasins doivent hériter après le jugement du Jour à venir, dont la durée est de 5 myriades d'années (11). Vie charnelle et sensuelle que celle du paradis, à l'ombre des jujubiers (12) et des acacias (13); on s'y régale de fruits d'automne (14) et de volailles (15); on y boit aux sources de camphre (16) et de gingembre (celle-ci est nommée Salsabīl) (17); on y puise du vin que l'on mêle d'eau puisée à la source Tasnīm (18); on s'y livre à des rapports sexuels insatiables devant Dieu (19):

---

tolérance et leur bienveillance politique se concilier l'amitié des chrétiens. — Sur quelques-uns des compagnons de Mahomet, cf. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, p. 75-79.

(7) Sur les femmes de Mahomet, cf. *ibid.*, p. 242-253. Umm Kulthūm est une des filles de Mahomet. On connaît toutefois une Umm Kulthūm bint 'Utba qui s'offrit au prophète mais que celui-ci n'épousa pas, cf. *ibid.*, p. 244.

(8) Sur Fāṭima, fille de Mahomet et femme de 'Alī, cf. H. LAMMENS, *Fāṭima et les filles de Mohammed*, Rome 1912 ; M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *op. cit.*, p. 254-256.

(9) Sur la mention de Gabriel dans le Coran, voir 2, 97-98 ; 66, 4.

(10) *Coran* 47, 15 ; cf. aussi 2, 25 ; 4, 57.

(11) 70, 4. Cf. 32, 5 où le jour divin est évalué à 1000 ans.

(12) 53, 14 ; 56, 28 ; *sidra al-Mutahā.*

(13) 56, 29 : *ṭalḥ.*

(14) 56, 20.

(15) 56, 21.

(16) 76, 4.

(17) 76, 17-18.

(18) 83, 27-28.

(19) Il s'agit ici des *ḥūrī* du paradis qui sont à la disposition des élus. L'on sait que les versets coraniques sur le rôle des *ḥūrī* ont été très diversement interprétés : les commentaires vont du symbolisme le plus spirituel, qui se rapproche de la conception chrétienne du ciel, jusqu'au littéralisme le plus épais. Il semble toutefois que, dans l'orthodoxie musulmane, le sens littéral se soit imposé : Ghazzālī s'exprime là-dessus en ces termes : « Les aiguillons les plus puissants sont ceux des parties génitales et du ventre, et le paradis est un endroit où ils seront satisfaits et surexcités... » (*Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, L. 37, ch. 1, dernière section). Cf. G.-H. BOUSQUET, *La morale de l'Islam et son éthique sexuelle*, p. 43-44. Ce thème est l'une des constantes de la polémique chrétienne contre l'Islam.

car Dieu, dit-il, n'en éprouve aucune honte [20] (128 B-C).

Les anges Hārūt et Mārūt [21], Ṣafā et Marwa [22], « qui sont, prétend-il, à ranger parmi les honorés de Dieu » [23] (129 A).

— Les prophètes inventés par lui: Hūd [24] et Ṣāliḥ [25], Shu'ayb [26], Idrīs [27], Dhū l-kifl [28] et Luḳmān [29] (129 A).

— Tous les récits tirés de l'Ancien Testament que Mahomet a faussés: récits concernant Noé, Abraham, Isaac et Jacob, Joseph, Job, Moïse et Aaron, David et Salomon, Élie, Jonas et Zacharie père de Jean [30] (129 A).

b) La doctrine de Mahomet sur le soleil et la lune qualifiés de cavaliers [31] (129 B).

---

(20) C'est un contresens repris à Nicétas de Byzance (*Réfutation du Coran II*, I, 31 : *PG* 105, 721 A), dont l'autorité l'a imposé à toute la tradition byzantine : il repose sur une coupure injustifiée des versets coraniques 2, 25-26 ; le verset 2, 25 parle en effet des *ḥūrī* du paradis, mais le verset 26, qui commence par les mots : « Dieu n'a pas honte... », passe à un autre sujet : Dieu ne dédaigne pas de donner en exemple un moucheron ou des créatures viles, pour l'instruction des hommes. Cette description du paradis réunit les éléments épars à travers l'œuvre de Nicétas, à part certains détails neufs. On peut d'ailleurs penser qu'il ne s'agit pas d'emprunts directs : le texte du Coran suffit comme référence. Mais le contresens signalé plus haut est sûrement emprunté à Nicétas.

Le reste du texte est, sauf certains points que nous signalerons, tiré de la *Réfutation* du Coran de NICÉTAS, cf. notre *Polémique byzantine contre l'Islam.*

(21) *Coran* 2, 102 : ce sont deux anges partis de Babylone pour tenter les hommes. Cf. *Job* 2, 1-7 où le diable est décrit dans son rôle de tentateur... NICÉTAS, *op. cit. II*, I, 35 : *PG* 105, 717 A-B.

(22) Encore un contresens : Ṣafā et Marwa sont en effet deux collines dans les environs de la Mekke, *Coran* 2, 158. Le *Rituel* a mal compris le texte de NICÉTAS, *op. cit. II*, I, 37 : 720 C, qui rangeait ces deux noms parmi les *choses vénérables* appartenant à Dieu.

(23) La formule neutre de Nicétas est transformée ici en formule personnelle, cf. une formule équivalente à celle de Nicétas, mais plus claire, dans ZIGABÈNE, *Panoplie 28*, 8 : *PG* 130, 1341 A.

(24) *Coran* 7, 65-72 ; 11, 50-60 ; 26, 123-140 ; 46, 21-26.

(25) Sur Ṣāliḥ et la fameuse chamelle, *Coran* 7, 73-79 ; 11, 61-67 ; 26, 141-159 ; 27, 45-53 ; 54, 23-31 ; 91, 11-14.

(26) 7, 85-93 ; 11, 84.94 ; 29, 36.

(27) 19, 56-57 ; 21, 85-86.

(28) 21, 85-86.38-48. Ce personnage a été identifié avec Élie, Zacharie, Josué, Isaïe, Ézéchiel, Élisée, etc...

(29) 31, 12-13.

(30) Renvoyons pour les détails à notre étude sur la *Polémique byzantine contre l'Islam.*

(31) Nicétas de Byzance rapportait seulement, à ce propos, l'affirmation

— Son enseignement sur le salut des sarrasins: 70 mille justes seront introduits au paradis ([32]); de même aussi les sarrasins pécheurs, mais en qualité d'«affranchis de Mahomet» ([33]) (129 B).

— La législation matrimoniale: mariage et solution du mariage, purification des femmes adultères, nombre des femmes légitimes et des concubines ([34]) (129 B-C).

c) Le blasphème de Mahomet qui enseigne que Dieu est cause du bien et du mal (129 B-C).

— Sa doctrine relative à la fortune et au destin, lesquels, d'après lui, régissent toute chose ([35]) (129 C).

d) Son erreur lorsqu'il affirme que Jésus est né virginalement de Marie, la sœur de Moïse ([36]) (129 C).

— Ses affirmations relatives aux prodiges qui auraient accompagné l'enfance de Jésus ([37]), à la table servie ([38]), à la crucifixion illusoire du Christ ([39]), à la scène du ciel dans laquelle Jésus aurait, répondant à une question de Dieu, nié sa propre divinité ([40]) (129 C-D).

— La doctrine de Mahomet qui dit que le Christ n'est pas Fils de Dieu, mais apôtre et prophète, car Dieu, dit-il, n'a point d'associé. Ceux qui disent que le Christ est son associé doivent être châtiés dans la géhenne de feu (129 D - 132 A).

e) L'affirmation de Mahomet qu'Abraham et Ismaël ont édifié à la Mekke un temple à Dieu ([41]) (132 A).

---

que le soleil se plongeait dans l'eau chaude le soir, *Coran* 18, 86 ; cf. *Réfutation du Coran II*, I, 29 : *PG* 105, 708 B ; XVII, 76 : 768 B. La version du *Rituel* se relit chez ZIGABÈNE (14 : *PG* 130, 1348 D - 1349 A) et dans le *Trésor* de CHONIATE (11 : *PG* 140, 116 C).

([32]) Cf. BUKHĀRĪ, *Badʾ al-khalḳ*, 8 ; *Riḳāḳ*, 51.

([33]) Cf. MUSLIM, *Saḥīḥ*, *Imān*, 302 ; IBN ḤANBAL, *Musnad*, III, 95, 326. Cette partie est empruntée à HAMARTOLOS (7 : *PG* 110, 868 B-C).

([34]) Ce paragraphe est tiré du *chapitre 101* du *De Haeresibus* de JEAN DAMASCÈNE : *PG* 94, 769 B-D.

([35]) Cf. NICÉTAS, *op. cit.*, *II*, XVI, 73 : 764 A, sur *Coran* 17, 12-13.

([36]) Cf. Jean Damascène (*PG* 94, 765 B) et Nicétas. *Coran* 19, 28. Tout ce paragraphe est emprunté à la fois aux deux écrits.

([37]) 3, 42-49.

([38]) 5, 111-115.

([39]) 4, 157.

([40]) 5, 116-117.

([41]) 2, 127, etc.

— La prescription de se tourner pour la prière dans la direction de la Mekke ([42]) (132 A).

— La maison de la Mekke, avec sa grande pierre taillée à l'effigie d'Aphrodite et honorée en souvenir d'Abraham, sur laquelle celui-ci aurait couché avec Agar et à laquelle il aurait attaché sa chamelle alors qu'il allait pour sacrifier Isaac ([43]) (132 A).

— Les rites du culte à la Mekke qui consistent à tourner autour de la pierre, une main tendue vers elle et l'autre portée à l'oreille, à tourner jusqu'à tomber de vertige ([44]) (132 A-B).

— L'enceinte de la Mekke, et la cérémonie du jet des sept pierres ([45]) : ils les jettent certes contre les chrétiens (132 B).

— « Toute leur prière, leur culte et toutes leurs coutumes » (132 B).

f) Le récit relatif à la chamelle sacrée, qui a été tuée méchamment et dont Dieu a châtié les meurtriers ([46]) (132 B).

g) Les adorateurs de l'étoile du matin, Aphrodite Kabar, c'est-à-dire la grande ([47]) (132 B).

— Les prescriptions de Mahomet qui appelle les sarrasins à la guerre sainte contre les chrétiens associateurs et déclare les combattants qui y meurent fils de Dieu et dignes du paradis (132 B-C).

— Les prescriptions relatives à la prière et aux ablutions, celles-ci devant se faire avec de l'eau ou, à défaut d'eau, avec du sable fin, dont on se frotte les mains et le visage ([48]) (132 C).

h) L'enseignement de Mahomet sur la création de l'homme,

([42]) 2, 142-145.

([43]) Cf. pour ce passage le texte parallèle dans JEAN DAMASCÈNE, *De Haeresibus 101 : PG* 94, 769 A-B.

([44]) Cf. NICÉTAS DE BYZANCE, *op. cit. II*, 1, 37 : 720 C-D. L'emprunt est littéral.

([45]) C'est la cérémonie du *ramy*, ou jet des pierres contre le diable. Les chrétiens interprètent ici la cérémonie comme une manifestation d'hostilité contre eux

([46]) Ce passage a la même sobriété que celui de Nicétas, *op. cit., II*, X, 66 : 756 B. Cf. le développement dans le chapitre du *De Haeresibus : PG* 94, 769 D - 772 A.

([47]) Dans son édition du texte, MONTET cite, sans référence, ce passage de Maxime de Tyr (IIe siècle) : « Les Arabes adressent leurs hommages à je ne sais quel dieu, qu'ils représentent par une pierre quadrangulaire » (*art. cit.*, p. 162, n. 59).

([48]) *Coran* 5, 6.

formé de terre et de liquide ([49]), de sangsue ([50]) et de matière mâchée ([51]), et sur l'ordre intimé par Dieu aux anges de se prosterner devant Adam: seul Béliar n'obéit pas et refusa de se prosterner ([52]) (132 C - 133 début).

i) « Et par-dessus tout, j'anathématise le Dieu de Mahomet, dont celui-ci dit qu'il est unique, dense, qu'il n'a ni engendré ni été engendré, à qui nul n'est semblable ([53]) » (133 début).

II. *Profession de foi chrétienne* (133 A - 136 B).

1) Je crois à la Trinité sainte, consubstantielle et indivise, Père, Fils et Saint-Esprit (133 A).

— A la passion du Christ selon la chair, à sa résurrection, à son ascension, à sa parousie dans la gloire, quand il viendra juger les vivants et les morts (133 A-B).

— A la Théotokos, Mère de Dieu et toujours Vierge, reine de la création: je la vénère et l'honore comme telle (133 B).

— A l'eucharistie et au sacrifice eucharistique, et à la communion sacramentelle pour la sanctification de l'âme et du corps et pour l'héritage du Royaume dans la vie éternelle (133 B - 136 A).

— Au baptême, purification spirituelle et régénération de l'âme et du corps (136 A).

2) J'honore la Croix, instrument de libération et de vie éternelle, et signe de la victoire sur le démon et la mort (136 A).

— Les icônes vénérables du Verbe incarné et de la Vierge Mère

---

([49]) *Coran* 15, 26.33 ; 32, 7-8 ; 38, 71.

([50]) Le texte du Coran, 96, 2 et ailleurs, emploie le mot *'alaḳ* qui signifie *adhérence*. Les commentateurs l'explicitent par grumeau de sang, sang coagulé, cf. BLACHÈRE, *Le Coran*, p. 9, n. 2. Le même terme signifie aussi couramment *sangsue*, de là le contresens que les auteurs répètent à la suite de Nicétas (NICÉTAS, *op. cit. II*, I, 29 : 708 A ; ZIGABÈNE, 15 : 1349 A ; CHONIATE, 11 : 116 C).

([51]) On lit dans le Coran des versets qui réunissent tous ces éléments, cf. 22, 5 ; 23, 13-14 ; 40, 67. Ce que le *Rituel* rend par « matière mâchée », est le mot arabe *muḍgha*, traduit par Blachère par *masse flasque*.

([52]) Cf. *Coran* 2, 30-33 ; 7, 11 ; 15, 28-35...

([53]) C'est la citation de la sourate 112, 1-4. Noter la traduction de *ṣamad* par dense, selon la tradition issue du traducteur des *Opuscules* d'ABŪ-ḲURRA (*Opuscule 20: PG* 97, 1545 C) et surtout de NICÉTAS (*op. cit. II*, I, 29 : 705 D - 708 D : il traduit là : sphérique, ὁλόσφαιρος ; XVIII, 82 : 776 B et XXIV titre : 784 C : dense, ὁλόσφυρος. Voir plus loin, p. 249-250, la dispute théologique que cet anathématisme a soulevée à Byzance.

de Dieu, celles des divins anges et de tous les saints: elles sont des symboles de leurs prototypes (136 B).

— Les anges eux-mêmes et tous les saints, en l'honneur de Dieu (136 B).

« Et ainsi, de toute mon âme et de tout mon cœur, et en toute et vraie liberté, je passe à la foi des chrétiens » (136 B).

CONTRE MAHOMET

Le *Contre Mahomet* est un écrit anonyme composé entièrement de morceaux empruntés. Pour présenter un aperçu d'ensemble sur Mahomet et l'Islam, le compilateur a recueilli divers traits et renseignements chez Jean Damascène, Théophane et Hamartolos et en a formé sa première partie. La deuxième partie est, a quelques détails près, une simple transcription en prose suivie, des anathématismes du *Rituel*. Le tout porte la marque de la hâte. Le rédacteur ne s'est visiblement pas donné la peine d'arranger un ensemble bien ordonné, exempt des défauts qui déparent certains passages empruntés. Il reproduit par exemple le paragraphe d'Hamartolos où il est fait mention deux fois de la rencontre de Mahomet avec les juifs, les ariens et les nestoriens. Et quand il s'essaye à combiner des éléments divers, comme dans l'histoire de la chamelle sacrée, il mêle des détails qui, dans les sources consultées, se rapportent à des sujets différents ([54]).

Quelle date faut-il assigner au *Contre Mahomet* et quel en est l'auteur ? D'aucuns l'ont attribué à Barthélemy d'Édesse. Mais bien que le texte se trouve transcrit à la suite de l'ouvrage de Barthélemy dans un même manuscrit, les ressemblances entre les deux écrits sont toutefois minimes, les divergences par contre nombreuses ([55]) et surtout le ton est trop différent de l'un à l'autre. On ne saurait imposer la paternité de la compilation pâle et sans caractère qu'est le *Contre Mahomet* à Barthélemy, dont la *Réfutation d'un Agarène* est animée d'une vie extraordinaire et trahit un esprit fort original.

Pas plus que l'auteur, on ne peut déterminer la date du *Contre Mahomet*. Le texte a sans doute subi des retouches avec le temps. La preuve en est qu'un fragment y a été collé à une date bien

([54]) Nous signalerons dans l'analyse ces détails et certains autres qui trahissent la hâte et la négligence du compilateur.

([55]) Nous en relèverons quelques-unes dans les notes qui accompagnent l'analyse du texte.

tardive : le dernier paragraphe en est emprunté textuellement à la traduction grecque faite par Cydonès de l'ouvrage latin de Ricoldo da Monte Croce, dans la deuxième moitié du XIVe siècle ([56]). Mais si nous faisons exception de cette addition tardive, nous pouvons admettre, sans gros risque d'erreur, que le texte a été arrangé au Xe/XIe siècle. En effet toute la deuxième partie en est une copie du *Rituel*, que nous avons daté la fin du IXe ou du début du Xe siècle. D'autre part, le compilateur, qui a utilisé les ouvrages relatifs à l'Islam qui étaient alors connus à Byzance, n'a fait aucun empruit direct et clair au chapitre de Zigabène sur le sujet. C'est donc qu'il écrivait avant la parution de la *Panoplie* vers la fin du XIe ou au début du XIIe siècle. Que l'on n'objecte pas que Zigabène n'emprunte rien non plus au *Contre Mahomet*, bien que son exposé se présente comme une synthèse des écrits antérieurs. Zigabène, qui a lu le Damascène, Hamartolos et surtout Nicétas de Byzance, n'avait plus rien à tirer de l'anonyme *Contre Mahomet*, tandis que ce dernier texte aurait pu recueillir bien des détails dans la synthèse de Zigabène.

Notre analyse du texte se réfère à *PG* 104, 1448-1457. Nous la ferons suivre d'un mot sur le fragment tiré de l'œuvre de Ricoldo da Monte Croce (1457 A-C).

CONTRE MAHOMET
(*PG* 104, 1448 B - 1457 B)

I. *Préambule*. Contre les sarrasins, appelés encore Ismaélites ou Agarènes. L'auteur anonyme de l'ouvrage donne l'étymologie de ces diverses appellations (1448 B).

II. *Vie de Mahomet* (1448 B - 1452 C).

Jusqu'au règne d'Héraclès, les sarrasins étaient idolâtres. Ils adoraient l'étoile du matin, Aphrodite, appelée Khabar, c'est-à-dire la grande. Alors se leva au milieu d'eux un prophète : Mahomet. Mahomet est Ismaélite d'origine ([57]) (1448 B-C).

Devenu orphelin tout jeune encore, Mahomet entra au service

([56]) Sur l'ouvrage de Ricoldo, voir plus haut *Introduction* III, p. 44, note 53.

([57]) Ce premier paragraphe est tiré du chapitre de JEAN DAMASCÈNE : *PG* 94, 764 A-B. Relevons un détail qui trahit le caractère composite de notre texte : le nom de Mahomet est transcrit différemment dans les divers fragments qui le composent. Mais jamais par ailleurs on n'y rencontre la transcription adoptée par Barthélemy : Muḥamet, *Μουχάμετ*.

de l'une de ses parentes, Khadīdja, qui l'envoya paître ses troupeaux. Mahomet gagna les faveurs de sa riche patronne, et celle-ci devint sa maîtresse. Ils finirent par déclarer ouvertement leur mariage (1448 C-D).

Mahomet voyageait désormais beaucoup avec les caravanes commerciales. En Palestine, il eut des contacts avec les Hébreux, les ariens et les nestoriens. Il apprit d'eux respectivement le monothéisme, la négation de la divinité du Verbe et de l'Esprit et enfin l'anthropolâtrie ([58]). De ces divers éléments, Mahomet se forgea une religion composite ([59]) (1448 D - 1449 A).

Mahomet souffrait d'attaques qui ramollissaient ses membres et le jetaient à terre tout bavant. Un moine exilé ([60]) consola Khadīdja dans son chagrin, en la persuadant que son mari était visité par l'ange Gabriel et que, par conséquent, sa maladie n'était pas une maladie commune: Mahomet était un grand prophète (1449 A-B).

Khadīdja se laissa convaincre et raporta la chose aux autres femmes, qui en informèrent leurs maris. La riche Khadīdja mourut enfin. Son héritage passa à Mahomet, dont le prestige s'accrut en proportion de ses richesses. Il se mit à prêcher sa doctrine: doctrine tout juste bonne pour les Ismaélites, hommes « esclaves des passions... et des nourritures » ([61]) (1449 C-D).

Mahomet composa donc un livre, le Coran ([62]). Il permet d'épouser quatre femmes et de prendre autant de concubines qu'on en pourrait entretenir. Il encourage les relations sexuelles (1449 D - 1452 A).

([58]) Ce passage est tiré de THÉOPHANE : *PG* 108, 685 A-B, et d'HAMARTOLOS, *Chronique 235*, 6 : *PG* 110, 865 D - 868 A. L'anthropologâtrie, mot à mot l'adoration de l'homme, se rapporte à la doctrine nestorienne qui distingue dans le Christ deux personnes, une divine et une humaine, et aussi au reproche du Coran qui accuse les chrétiens d'adorer le Christ, qui n'est qu'un homme.

([59]) Cette phrase est reprise au texte de JEAN DAMASCÈNE : *PG* 94, 765 A.

([60]) Le texte, tout comme THÉOPHANE (*PG* 110, 685 A-B), ne nomme pas le moine et ne précise pas son appartenance doctrinale. BARTHÉLEMY l'appelle Baḥīrā et déclare qu'il était nestorien, cf. *PG* 104, 1428 A, etc... On sait qu'HAMARTOLOS le qualifie d'arien : *PG* 110, 865 A-C.

([61]) Ce passage est tributaire directement d'HAMARTOLOS, 3-4 : *PG* 110, 865 A-C. Mais il est assaisonné de quelques réflexions du compilateur lui-même. L'attaque contre les Arabes « esclaves des passions... » correspond à la dernière phrase de l'exposé d'Hamartolos, dont elle rend le sens par une formule différente, cf. *PG* 110, 873 B.

([62]) L'anonyme écrit ici et plus haut, col. 1457 C : *Κορράν*. Barthélemy, lui, écrit *Κουράνιον*.

Voici un exemple d'acte législatif porté par Mahomet: l'auteur rapporte ici l'épisode de la femme de Zayd, sans se préoccuper davantage d'en tirer les considérations attendues (63) (1452 A-B).

Les premières femmes de Mahomet étaient au nombre de quatre (64). Il eut une fille, Fāṭima, qu'il maria à 'Alī, et deux fils Ḥasan et Ḥusayn (65) (1452 B).

Les collaborateurs de Mahomet étaient au nombre de douze. Le texte cite leurs noms (1452 B-C).

III. *Doctrine du Coran* (1452 C - 1457 A).

Mahomet place parmi les anges à vénérer Hārūt et Mārūt, Ṣafā et Marwa (66). Il parle aussi des prophètes qui l'ont précédé (67) (1452 C-D).

Dans son livre prétendu révélé d'en-haut, il affirme que Dieu est cause de tout bien et de tout mal. Il enseigne que Jésus, né virginalement de Marie, est de la Parole de Dieu et de son Esprit. L'enfant Jésus pétrissait des oiseaux et leur insufflait la vie; il guérissait les aveugles et ressuscitait les morts. Le Christ a fait descendre une table du ciel. Il n'a pas été crucifié: les juifs ont été illusionnés. Jésus, élevé au ciel et interpellé par Dieu, a nié avoir proclamé sa propre Filiation divine. Le Christ n'est pas Fils de Dieu, mais un apôtre et un prophète. Dieu n'a point d'associé (1452 D - 1453 B).

Adam a été pétri de poussière et d'eau. .Ordre a été donné aux anges de se prosterner devant lui. Seul Béliar n'a pas obéi: cela a provoqué sa chute (1453 C).

Dieu est créateur de toutes choses. Il est l'unique, tout d'un bloc. Il n'a ni engendré ni été engendré (1453 C).

Bakka, Mekke ou Mekka, c'est le lieu de la prière, en souvenir

---

(63) Cette partie dépend de JEAN DAMASCÈNE : PG 94, 769 C-D.

(64) BARTHÉLEMY parle non de quatre femmes mais bien de dix femmes de Mahomet, et il donne les noms de sept d'entre elles, cf. *PG* 104, 1420 A-D. Parmi ces noms deux concordent avec ceux qui sont cités ici. Notons encore une fois que la transcription phonétique des noms arabes n'est pas la même chez Barthélemy et dans le *Contre Mahomet*.

A partir de là, le *Contre Mahomet* reprend pour l'ensemble le texte du *Rituel*, cf. *PG* 140, 128 A - 133 début.

(65) C'est une erreur : Ḥasan et Ḥusayn sont les fils de 'Alī et de Fāṭima, comme l'écrivait plus correctement le *Rituel*. Cette distraction est une marque de la hâte de l'auteur.

(66) Cf. plus haut la note 22.

(67) Cette liste qui reprend textuellement celle du *Rituel* est sensiblement plus longue que les listes données par BARTHÉLEMY, cf. *PG* 104, 1393 A.

de la pierre sur laquelle Abraham a couché avec Agar, ou à laquelle il a attaché sa chamelle, alors qu'il se préparait à sacrifier Isaac (1453 C-D).

Le rite de la prière à la Mekke: tourner autour de la pierre, une main tendue vers elle, l'autre portée à l'oreille. Tourner jusqu'à tomber de vertige. Jeter sept pierres contre les chrétien ([68]). Les formules à réciter sont les suivantes: *Allah, Allahu akbar, Allahu akbar*; ce qui se traduit comme suit: Dieu, Dieu est plus grand, Dieu est plus grand ([69]) (1453 D - 1456 A).

Histoire de la chamelle: elle fut tuée méchamment. Sa progéniture, une petite chamelle, invoqua l'astre du matin, à savoir l'étoile matutinale, Aphrodite Khabar, la grande, et elle fut emportée au ciel (1456 A-B).

Les chrétiens sont négateurs et associateurs. Il importe de mener contre eux la guerre sainte (1456 B).

Les ablutions se font à l'eau, ou à défaut d'eau, au sable (1456 C).

Mahomet détient les clés du paradis. Dans le paradis coulent quatre fleuves: eau, lait, vin, miel. Au jour du Jugement, dont la durée est de cinq myriades d'années, les sarrasins posséderont le paradis. A l'ombre des jujubiers, au chant des oiseaux, ils se régaleront des fruits automnaux et ils boiront à la source de camphre et à celle de gingembre, nommée Salsabīl. « Les mâles, à la taille grande comme le ciel, et les femelles, grandes de quarante coudées, s'accoupleront insatiablement: car, dit-il, Dieu n'a pas honte de cela » (1456 C-D).

Les justes seront au nombre de 70 mille. Les pécheurs musulmans auront en partage le paradis; ils y entreront avec un foulard au cou: ce sont les affranchis de Mahomet.

De peur que le ciel ne soit infecté d'immondices, des Samaritains sont placés là pour s'y acquitter d'un service incessant ([70]) (1456 D - 1457 A).

([68]) Tout ce passage est parallèle mot à mot au texte correspondant du *Rituel*. Notre analyse du texte donne ici où là certains détails non mentionnés dans l'analyse du *Rituel*, et vice-versa ; mais il n'en est pas moins vrai que ce passage reprend fidèlement celui de la formule d'abjuration.

([69]) Ici l'auteur anonyme fourre un détail emprunté à HAMARTOLOS sur la formule de la prière musulmane, cf. *PG* 110, 873 A. Sa traduction s'écarte de celle d'Hamartolos. Mais cet écart est corrigé par la mention d'Aphrodite, à propos de la chamelle, et ainsi il rejoint de nouveau l'interprétation d'Hamartolos sur la prière idolâtrique des sarrasins.

([70]) Ce détail est reproduit directement d'après HAMARTOLOS, 7 : *PG* 110, 868 D - 869 début.

Au jour du Jugement iront au feu, comme infidèles à la Loi, Moïse et tout le peuple des Israélites. Les chrétiens aussi, parce qu'ils ont appelé le Christ Dieu incarné. Seuls le Christ et les Agarènes seront trouvés dignes du salut (71) (1457 A).

IV. *La mort de Mahomet.* Mahomet mourut et fut pleuré et déposé dans un sépulcre de marbre (72) (1457 B).

Fragment ajouté (73)

1. Le Coran n'est pas de la composition du seul Mahomet: d'autres y ont collaboré.

Les discussions divisèrent les musulmans au sujet du Coran: les uns prônaient tel texte, les autres se réclamaient de tel autre (col. 1457 B-C = *PG* 154, 1117 B-C et CANTACUZÈNE, *Discours* I, 5: *PG* 154, 601 C-D).

2. Le moine rencontré par Mahomet, c'est le *jacobite Baeira.* Mahomet l'autrait enfin tué. Des juifs et des nestoriens se rallièrent aux sarrasins.

Mahomet se composa une doctrine faite d'éléments divers, empruntés à l'Ancien et au Nouveau Testaments.

« Le peuple n'avait pas le Coran. »

'Alī était le fils de Abū Ṭālib (1457 C - D = *PG* 154, 1116 D - 1117 A-B).

Signalons enfin, col. 1457 D, une liste des mois lunaires, selon le calendrier des Agarènes, à commencer par le mois correspondant au mois de mai.

---

(71) Cf. aussi HAMARTOLOS 7 : 868 B-C.

(72) BARTHÉLEMY relate d'une façon bien différente et assez romancée la mort de Mahomet, cf *PG* 104, 1441 C - 1444 C. — A toutes les divergences déjà signalées entre notre texte et l'ouvrage de Barthélemy, s'ajoutent de nombreuses autres indications stylistiques qui interdisent d'attribuer le *Contre Mahomet* au moine d'Édesse.

(73) On notera le caractère décousu de ces fragments tirés de l'ouvrage de Ricoldo et collés ici sans aucun souci du bon ordre et de la composition.

CHAPITRE IX

LÉON
ÉPÎTRE A 'UMAR, ROI DES SARRASINS

L'*Epître de Léon, empereur de Byzance, à 'Umar, roi des sarrasins* nous est parvenue dans deux versions différentes. L'une est une traduction latine publiée à Lyon en 1501 par Symphorien Champère. Elle est reproduite dans la *Bibliotheca Patrum Maxima*, t. XVIII, p. 45 et ss., et aussi dans *PG* 107, 315-324. Le texte en est relativement court et il est attribué à l'empereur Léon VI (866-912). Il porte le titre suivant: *Leonis Imperatoris Augusti, cognomento Philosophi, ad Omarum Saracenorum regem, de fidei christianae veritate et mysteriis, et de variis Saracenorum haeresibus et blasphemiis*, EPISTOLA. La deuxième version de l'*Epître*, beaucoup plus longue, nous est livrée en langue arménienne; elle est attribuée à l'empereur Léon III (717-740). On la lit dans l'œuvre d'un historien arménien nommé Ghévond, cf. *Histoire*, éd. K. Iziantis, St-Pétersbourg 1887, chap. 13 et 14, p. 43-99: lettre de 'Umar et *Epître* de Léon. Une traduction française de l'ouvrage a été exécutée par Garabed V. CHAHNAZARIAN, *Histoire des guerres et des conquêtes des Arabes en Arménie, par l'éminent Ghévond, vardabed arménien*, Paris 1856, cf. pour les textes qui nous intéressent ici p. 40-42, 42-97. Cette traduction, comme celle qui a été publiée en russe par K. PATKANIAN, St-Pétersbourg 1862, sont pratiquement introuvables. Nous nous référons dans notre présente étude à la traduction anglaise d'A. JEFFERY, *Ghevond's text of the correspondence between 'Umar II and Leo III*, dans *The Harvard Theological Review* 37 (1944), p. 269-332: lettre de 'Umar, p. 277-278; *Epître de Léon*, p. 281-330.

Le texte qui nous occupe s'inscrit naturellement dans le cadre de la correspondance officielle qui s'échangeait de temps à autre entre les khalifes musulmans et les empereurs de Byzance. Nous connaissons plus d'un exemple d'une telle correspondance de caractère non seulement politique, mais aussi religieux. Rappelons les *Lettres* auxquelles Nicétas a été chargé de répondre. Nous parlerons dans le chapitre suivant de la *Lettre de Romain*, qui est une réponse à l'émir de Damas. Pour suivre l'exemple de

leur prophète (1), les princes musulmans étaient tenus d'adresser aux rois non encore convertis à l'Islam des lettres officielles, pour leur exposer les grands principes de la foi islamique et les inviter à embrasser la religion de Mahomet. L'envoi de ces messages devait se faire avant l'entrée en guerre contre les infidèles, car il fallait leur donner le temps de se convertir avant d'engager contre eux les hostilités vengeresses (2). Une occasion particulièrement favorable était l'accession au trône d'un nouveau khalife (3).

Mais s'il n'y a pas lieu de s'étonner que Léon réponde à une missive de 'Umar, le fait que l'*Epître* nous soit parvenue en deux versions différentes, dont aucune n'est l'originale, pose mainte question: S'agit-il au fond dans les deux versions, latine et arménienne, d'un même texte, ou s'agit-il de deux écrits divers dont il faut attribuer l'un à Léon III et l'autre à Léon VI ?

Une lecture même superficielle montre que dans l'un et l'autre texte les thèmes sont en gros les mêmes, malgré la différence de longueur entre les deux versions et le fait que l'écrit attribué à Léon III est beaucoup plus détaillé et étoffé que l'épître rangée parmi les œuvres de Léon VI. D'autre part, la version latine se donne clairement pour une traduction d'un original grec. A son tour, le texte arménien trahit en maints endroits l'existence d'un original grec sur lequel s'appuie la rédaction arménienne (4). Il n'y a donc pas de doute qu'il s'agisse dans les deux cas d'un même échange de correspondance entre l'empereur et le khalife. Mais alors quel est justement des deux textes celui qui reproduit l'original avec plus de fidélité ? Car, malgré la ressemblance indéniable du fond et des thèmes, les différences entre les deux

---

(1) Cf. BUKHĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, IV, nº 151 : *Bāb du'ā' al-Nabī ilā l-Islām* ; — VI, nº 416 : *Bāb kitāb al-Nabī ilā Kisrā wa Ḳayṣar*.

(2) AL-MAWARDĪ, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya* (trad. Ostrorog, Paris 1906), II, 1, p. 19-20, rappelle l'obligation qui incombe au khalife de payer le prix du sang, s'il « engage les hostilités contre les Mécréants, avant de les avoir conviés à l'Islam, avant de le avoir prévenus par le développement des preuves... »

(3) Cf. ḲALḲASHANDĪ, *Subḥ al-a'shā*, IV, 2.

(4) BECK, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, coll. *Or. Chr. Anal.* 114, Rome 1937, p. 44, n. 50, donne quelques exemples : *Parimons* transcrit παροιμίαι, *Proverbes ; Samatan* ᾆσμα ᾀσμάτων, *le Cantique des Cantiques* (cf. trad., p. 287). A la même page, l'auteur parle du mot hébreu *Thora*, qui, écrit-il, équivaut « chez nous à *nomos* ». — Ajoutons que les citations scripturaires se réfèrent au texte des Septante.

rédactions sont assez marquantes. On peut aussi se demander si les deux versions dépendent vraiment d'un seul et même document original. N'y a-t-il pas eu plutôt deux rédactions originales de la réponse de Léon, l'une brève, l'autre détaillée ? Dans ce cas, si la version arménienne ne peut remonter plus haut que la deuxième moitié du IXe siècle, comme nous allons le montrer tout à l'heure, faut-il admettre que la traduction latine, plus brève et moins riche, reproduit une rédaction primitive de l'*Epître*, tandis que la version arménienne dépendrait d'un texte tardif et remanié, enrichi de certaines acquisitions de la polémique islamo-chrétienne à un stade avancé de son développement (5) ?

Tout ce que l'on peut affirmer avec quelque certitude, c'est que les deux versions de l'*Epître* sont indépendantes l'une de l'autre mais se réclament respectivement d'un original grec. Toutes les autres questions demeurent actuellement sans réponse satisfaisante, en attendant que de nouveaux documents apportent plus de lumière sur le sujet.

Une autre question plus importante est de savoir quel est l'empereur Léon auquel il faut attribuer l'*Epître*. De la réponse à cette question dépend la date de composition du texte. Les positions des auteurs sont diverses et dépendent de l'intérêt que chacun d'entre eux accorde à l'une ou à l'autre donnée du problème. Ces données, on peut les résumer dans les deux propositions suivantes: la version latine de l'*Epître* est attribuée à Léon VI, mais son contenu plaide pour son attribution à Léon III; — la version arménienne est attribuée à Léon III, mais son contenu plaide pour son attribution à Léon VI.

L'*Epître* de Léon, dans sa version arménienne, contient des détails historiques qui interdisent de lui assigner une date antérieure à la deuxième moitié du IXe siècle, et donc de l'attribuer à Léon III. Dans un passage, l'auteur mentionne diverses écoles du *kalām* et diverses sectes musulmanes. Parmi les écoles, il nomme les partisans de Wāṣil, fondateur de la Mu'tazila (699/700 - 748/9) et les élèves de Djāḥiẓ (775 ? - 868) (cf. trad. Jeffery, p. 295) (6). Il évoque ailleurs (p. 292) la figure légendaire

---

(5) BECK, *op. cit.*, p. 44-45, admet comme possible que l'original grec sur lequel s'appuie la version arménienne ait pu être rédigé en Arménie même.

(6) L'école des *Sabari* (p. 295) est identifiée par Chahnazarian aux Djubbā'ites, disciples de Djubbā'ī (mort en 915/916). BECK, *op. cit.*, p. 44, n. 49 accepte l'identification. JEFFERY, *art. cit.*, p. 295, n. 46 pense avec raison qu'il s'agit plutôt des Djabarites.

de Salmān al-Fārisī, comme l'un de ceux qui ont collaboré à la composition du Coran. Or ce personnage, qui avait conseillé à Mahomet de creuser le fossé qui sauva Médine de l'attaque des Mekkois (*khandak*, 627), ne devint célèbre et sa figure ne fut entourée de légendes que du temps des 'Abbāsides: ceux-ci firent de lui un des héros de la Perse et du ṣūfisme. Il faut dater également du temps des 'Abbāsides la campagne de diffamation qui noircit la mémoire du gouverneur umayyade de l'Irak, al-Ḥadjjādj (p. 298). Enfin le texte (p. 327) parle de Bagdad et semble la faire passer pour la capitale du khalifat.

On peut ajouter d'autres détails. L'apologie du culte chrétien des reliques et des icônes convient assez peu aux dispositions théologiques de Léon III, connu pour ses tendances iconoclastes (p. 320-323). D'ailleurs la chaleur et la maîtrise dans la défense de la foi chrétienne qui se trahissent dans la version arménienne font penser à Léon VI, plutôt qu'à Léon III. Enfin Léon fait preuve dans sa polémique contre l'Islam d'une connaissance singulière de cette religion. Il utilise bien des textes coraniques et réfute certains lieux communs de la polémique musulmane qui sont apparus assez tard. On s'imagine difficilement, du temps de 'Umar II (717-720), une polémique musulmane qui va chercher ses arguments contre la doctrine chrétienne justement dans la Bible (cf. même dans la traduction latine, *PG* 107, 315 A). Les musulmans n'ont pu lire une traduction arabe de la Bible et surtout aller y chercher des versets qui justifiaient leurs thèses qu'à une date, à la vérité difficile à préciser, mais sûrement tardive (7). De même en est-il de l'accusation musulmane qui reproche aux juifs et aux chrétiens d'avoir falsifié l'Écriture sainte. Le thème se rencontre dans les deux versions de l'*Epître* (p. 289-291; et *PG* 107, 315 B - 321 A-C). Or, d'après les textes musulmans actuellement connus, cette accusation ne fait son aparition dans la littérature polémique qu'assez tard (8).

Ce sont de telles raisons qui ont amené bien des critiques (9)

(7) Cf. E. FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter*, p. 54-96, 112-127.

(8) Cf. E. FRITSCH, *op. cit.*, p. 54-74. BECK, *op. cit.*, p. 44, n. 49 parle des IXe/Xe siècles et renvoie à H. STIEGLECKER, « Die muhammedanische Pentateuchkritik zu Beginn des 2. Jahrtausends », dans *Theol.-prakt. Quartalschrift* 88 (1935), p. 72 ss. Renvoyons aussi à l'étude d'Ignazio DI MATTEO, « Il Taḥrīf od alterazione della Bibbia secondo i musulmani » dans *Bessarione* 38 (1922), p. 64-111, 223-260.

(9) Baronius, Fabricius, Migne, Ehrhard (dans KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2. éd., München 1897, p. 168), Eichner (« Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern », dans *Der Islam* 23

à se prononcer pour l'attribution de l'*Epître* à l'empereur Léon VI. Mais nous croyons, pour notre part, qu'il ne faut pas méconnaître le poids du témoignage exprès de Ghévond: l'*Epître* dont il insère dans son *Histoire* une rédaction en langue arménienne est l'œuvre de Léon III. Les détails historiques sur les écoles du *kalām* constituent à la vérité un argument solide pour l'attribution de l'écrit à Léon VI. Mais ces détails ne sont-ils pas justement la contribution d'un rédacteur tardif qui se serait permis certaines libertés avec le texte, pour l'accommoder aux circonstances nouvelles dans lesquelles il vivait ? Car la version arménienne contient par ailleurs d'autres traits qui peuvent se référer parfaitement au temps de Léon III. Elle parle par exemple d'une période de cent ans depuis l'apparition de l'slam (p. 295), donc de la période qui s'étend entre 622 et 717-720. Mais même si l'on admet que le texte de la version arménienne doit être daté au plus tôt du IXe siècle ([10]), il convient de considérer la traduction latine de l'*Epître* qui, elle, ne contient pas les détails mentionnés plus haut et peut être placée, moyennant quelques menues concessions, au temps de Léon III.

La défense du culte de la croix (*PG* 107, 322 A-D, et dans la version arménienne du culte même des reliques et des icônes, p. 320-323) jure certes avec le zèle iconoclaste de Léon III. Mais que l'on observe que les décrets impériaux, au début de l'Iconoclasme, n'atteignaient pas directement la croix mais les icônes, et que d'ailleurs l'hostilité contre les images ne s'est déclarée qu'en 725. Or l'*Epître* ne saurait dater que des années 717-720, durée du khalifat de 'Umar II. D'autre part, les versets bibliques invoqués dans la traduction latine en faveur des thèses musulmanes, ne dépassent pas dans leur teneur ce que les textes coraniques affirmaient déjà de Jésus, de sa mission (*Coran* 5, 46.75; 57, 27; 61, 6; etc...) et de sa qualité de simple serviteur de Dieu (cf. surtout 5, 111-117). On trouve de même dans le Coran le thème de la falsification de l'Écriture (cf. entre autres 2, 75; 5, 13). Même dans la polémique, il n'est pas vrai que le thème soit apparu aussi tardivement qu'on le prétend. Si les textes officiels de la littérature musulmane n'en font état qu'un peu

(1936), p. 142), Beck (*op. cit.*, p. 43-46 ; et *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, p. 547) et d'autres.

([10]) Beck, *op. cit.*, p. 43-44, pensait que l'œuvre de Ghévond devait être datée du VIIIe s. et expliquait la présence de l'*Epître* dans l'écrit arménien par une interpolation tardive. Jeffery, *art. cit.*, p. 275-276, place dans la deuxième moitié du IXe siècle l'*Histoire* de Ghévond.

plus tard, les textes chrétiens par contre le rencontrent assez tôt, cf. JEAN DAMASCÈNE, *De Haeresibus 101: PG* 94, 768 C; mais surtout ABŪ-ḲURRA, *Opuscule 19: PG* 97, 1544 D - 1545 A. — JEFFERY, *art. cit.*, p. 280, signale qu'on trouve le thème mentionné aussi par le patriarche Timothée (mort en 823, durée de son patriarcat: 780-823) ([11]).

Quant à la connaissance de l'Islam qu'accuse la traduction latine de l'*Epître*, elle n'est pas bien marquante et elle ne serait pas étonnante chez un homme comme Léon III, qui est né à Mar'ash, ville située à la frontière byzantino-arabe, et qui connaissait aussi bien l'arabe que le grec ([12]). Mais ce dont il faudrait s'étonner, ce serait que le texte latin soit l'œuvre de Léon VI; sa pauvreté d'information sur l'Islam serait dans ce cas incompréhensible. Que l'on veuille considérer que Léon VI était disciple de Photios et que Nicétas de Byzance, le grand spécialiste de l'Islam à cette époque, était lui aussi un ami du célèbre patriarche de Constantinople. Les deux hommes ont dû se rencontrer. De toute façon, on comprendrait avec peine que Léon ait ignoré l'existence des ouvrages de Nicétas, ouvrages écrits sur l'ordre officiel de Michel III, son prédécesseur. Or l'*Epître*, dans la version latine, ne saurait être l'œuvre d'un empereur aussi lettré que Léon VI et qui a dû lire les écrits de Nicétas. Au lieu de s'appuyer sur l'analyse du Coran et sur la polémique vigoureuse que Nicétas avait menée contre l'Islam avec une application soutenue, l'auteur de l'*Epître* avoue que son information lui vient par ouï-dire (*PG* 107, 322 D, 323 A, 324 A), et toute son attaque de l'Islam se résume en quelques points présentés d'une façon trop bénigne, que la seule courtoisie ne suffit pas à expliquer. Ajoutons que la problématique de la polémique musulmane contre la divinité du Christ et contre le culte chrétien, telle qu'elle s'exprime dans le texte latin, s'apparente bien plus à la problématique que laissent voir les œuvres du Damascène qu'à celle qui s'affirme dans les lettres musulmanes auxquelles Nicétas eut à répondre.

Enfin, contrairement à toute la tradition littéraire byzantine sur le sujet jusqu'au Xe siècle, l'*Epître*, dans une incise, qualifie

---

([11]) *Apologie du Christianisme*, éd. et trad. angl. Mingana, dans *Woodbrooke Studies* II, Cambridge 1928, p. 55.

([12]) Cf. *Kitāb al-'uyūn*, dans *Fragmenta Historicorum Arabicorum* (éd. De Goeje-Jong) I, 25. L'auteur rapporte que, lorsque Léon fut nommé patrice d'Amorium, les habitants de la ville protestèrent en alléguant qu'il était un nabatéen arabe. Cf. JEFFERY, *op cit.*, p. 272-273.

de *nestorien* le moine qui a initié Mahomet aux mystères chrétiens (*PG* 107, 322 A). Jusque-là, on le tenait pour un *arien* (13). Même si l'on admet — ce dont nous doutons fermement (14) — que le pamphlet de Barthélemy d'Édesse, *Réfutation d'un Agarène*, date de la fin du IXe ou des débuts du Xe siècle et que l'on veuille voir dans la note de l'*Epître* une reprise de l'affirmation de Barthélemy sur le *nestorien* Baḥīrā (*PG* 104, 1428 A...), on n'a pas pour autant levé les difficultés. Car Léon ne nomme pas le moine, comme il aurait convenu qu'il le fasse après Barthélemy. On ne voit pas non plus pourquoi Léon VI aurait négligé les données sur le moine *arien* qu'il pouvait lire chez Théophane et Hamartolos, pour aller trouver ses renseignements dans l'ouvrage du lointain Barthélemy, à supposer toutefois que la *Réfutation* soit aussi vite parvenue à Byzance... Mais si l'auteur de l'*Epître* est Léon III, alors la difficulté trouve peut-être sa solution dans le fait que la littérature chrétienne ne s'était pas encore exprimée sur le sujet, tandis que les traditions biographiques musulmanes parlent de la rencontre de Mahomet avec un certain moine *Nestor* (15). Les informateurs de Léon, lequel répète: il m'a été dit, l'auraient amené à qualifier le moine, qu'il ne nomme pas, de nestorien.

D'autres objections contre l'attribution de l'*Epître* à Léon VI, mais sans prise de position pour son attribution à Léon III, ont été présentées par Popov (16). Ce critique observe que le contenu théologique du texte latin est si maigre qu'on ne saurait sérieusement le mettre au compte de Léon VI, dont la plume brillante et le grand savoir lui ont mérité le surnom de Sage et de Philosophe. En outre, le texte contient une phrase qui parle du Fils, Verbe du Père, *desquels* (ex quibus) procède l'Esprit-Saint. C'est l'équivalent de la formule théologique latine du *Filioque*. Or Léon VI était disciple de Photios, qui est connu pour son âpre opposition à cette formule. Léon lui-même d'ailleurs qualifie la

---

(13) Cf. JEAN DAMASCÈNE, *De Haeresibus 101 : PG* 94, 765 A ; ABŪ-KURRA, *Opuscule 25 : PG* 97, 1557 D ; HAMARTOLOS, *Chronique 235*, 4 : *PG* 110, 865 B.

(14) Cf. plus loin le chapitre XIII du présent ouvrage.

(15) Cf. R. BLACHÈRE, *Le problème Mahomet*, p. 33 ; M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, p. 64 (en note références à Ibn Sa'd, Ṭabarī et Ibn Hishām). La *Sīra* rapporte la rencontre de Mahomet avec Nestor sur la foi d'Ibn Isḥāk (704-768).

(16) POPOV, *L'empereur Léon le Sage et son règne, considéré du point de vue ecclésiastique* (en russe), Moscou 1892, p. 201.

formule de « nouveauté νεωτεροποιία » et la rejette (cf. *Sermon XIII sur l'Esprit-Saint: PG* 107, 145 B). Popov, tout comme le patriarche Dosithée (17), conclut qu'il s'agit là manifestement d'une « fabrication des Latins ». Cette conclusion de Popov ne s'impose pas, si l'on attribue l'*Epître* à Léon III. Du temps de cet empereur, on n'en est pas encore au stade où la polémique photienne a durci les formules. On trouve bien le *Filioque* ou d'autres expressions équivalentes dans les œuvres de Cyrille d'Alexandrie, par exemple (366-444). Si donc l'on admet l'attribution du texte à Léon III, la difficulté s'évanouit et l'on n'est plus forcé d'expliquer la présence de la formule incriminée dans un écrit de Léon VI en alléguant qu'il s'agit là d'une traduction hâtive ou, au pis, tendancieuse.

A toutes ces indications de critique interne, s'ajoutent des confirmations externes et des témoignages littéraires. Et d'abord, quel pourrait bien être le khalife 'Umar, destinataire de l'*Epître* de Léon VI (18) ? Pour Léon III (717-740), ce correspondant est tout désigné: 'Umar II (717-720). Une tradition historique veut même que les deux princes aient effectivement échangé entre eux une correspondance religieuse. Cette activité épistolaire s'accorde bien avec ce que nous savons du zèle religieux dont l'un et l'autre ont fait preuve dans leur gouvernement (19), et elle est expressément mentionnée, en plus des œuvres arméniennes qui dépendent de Ghévond (20), dans la *Chronographie* de Théophane (éd. De Boor 1883, I, p. 399) et dans la *Chronique universelle* qu'Agapios de Manbidj rédigea en arabe vers le milieu du Xe siècle.

---

(17) POPOV, *loc. cit.* ; DOSITHÉE, *Histoire des Patriarches de Jérusalem* (en grec), p. 741. Cf. sur Dosithée et Popov et leur thèse A. PALMIERI, « Il Corano. I Polemisti dell'Oriente e l'Islam », dans *Bessarione* 7 (1900), p. 619-620, n. 9.

(18) Nous rencontrerons, dans la chapitre suivant, une *Lettre* qui répond à un message de l'émir de Damas. Ne pourrait-on pas encore ici identifier le destinataire de l'*Epître* avec un audacieux 'Umar, émir de quelque ville importante ? Nous connaissons un 'Umar, émir de Mélitène, qui mourut en 863. Ce personnage remuant inquiétait l'empire déjà du temps de Michel III, cf. A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, I, Bruxelles 1935, p. 249-250, 251, 255 note 1.

(19) Cf. JEFFERY, *art. cit.*, p. 270-273.

(20) Thomas ARDZRUNI, *Histoire des Ardzrunides, jusqu'à 996, en 5 livres*, éd. de Constantinople 1882, p. 116 ; éd. de St-Pétersbourg 1887, p. 105 ; Kirakos DE GANDZAC (mort en 1272), *Histoire de notre propre époque et l'invasion des Tatars*, éd. de Venise 1865, p. 37 ; VARTAN, *La domination arabe en Arménie*, Paris 1927, p. 52, 53. — Cf. JEFFERY, *art. cit.*, p. 270.

Malgré l'intérêt que méritent les preuves exposées par les tenants de l'une et de l'autre thèse sur l'auteur de l'*Epître*, elles ne suppriment pas néanmoins toutes les difficultés. Elles s'appuient en effet sur le contenu soit de la version arménienne, soit de la traduction latine, mais séparément. Aucune thèse ne parvient à rendre compte de l'existence de deux versions d'un même texte et à justifier l'attribution de ces deux versions à la fois à Léon III ou à Léon VI. K. SCHENK ([21]) a exprimé là-dessus une opinion extrémiste: il qualifie l'*Epître* d'invention et y voit un faux littéraire. Le document aurait été fabriqué dans un but de propagande hostile à Léon III: le rédacteur du texte aurait cherché à diffamer cet empereur en le présentant comme un ami des musulmans. Il est en effet incroyable, argumente-t-il, que l'*Epître* soit authentique: 'Umar venait de subir une cuisante défaite devant Constantinople, comment aurait-il conçu l'idée d'envoyer une lettre à Byzance pour inviter à se convertir à l'Islam l'empereur tout fier encore de sa récente victoire ? L'argument de Schenk n'est pas probant. En effet la défaite de la flotte musulmane eut lieu en 717, et celle de l'armée de terre en hiver 717/718. L'échange de la correspondance dont il est ici question a bien pu se faire avant ces dates, à savoir au début de l'accession de Léon III au trône, ou du moins de 'Umar au khalifat, comme c'en était la règle. En outre, l'envoi d'un message monitoire permettait bien au khalife de justifier son expédition, et il explique le ton fort modéré de la réponse de Léon aux menaces musulmanes, cf. version arménienne, p. 329-330.

Une dernière thèse enfin essaye, d'une façon ingénieuse, de trouver la solution du problème en se dégageant de l'alternative qui s'est imposée à la critique littéraire: l'auteur de l'*Epître* n'est ni Léon III ni Léon VI, mais Léon le Syncelle, appelé aussi le Mathématicien. Voici en quels termes A. Abel ([22]), qui se fonde sur la seule traduction latine, présente son opinion: dans le texte, « le reproche fait aux Chrétiens d'adorer non la croix, mais le Christ, objection de forme insolite, fait présumer qu'il fut écrit à une époque de tendance iconoclaste. L'information, reposant

([21]) K. SCHENK, « Kaiser Leons III. Walten im Innern », dans *Byzantinische Zeitschrift* 5 (1896), p. 277, n. 2. — JEFFERY, *art. cit.*, p. 274, n. 14, rapporte l'opinion de Schenk et se contente d'observer que « c'est là être sans doute hypercritique, car l'envoi d'une lettre pareille ne s'oppose pas au caractère de 'Umar, tel que nous le décrivent les sources musulmanes ».

([22]) A. ABEL, « La Lettre polémique 'd'Aréthas' à l'Émir de Damas », dans *Byzantion* 24 (Bruxelles 1954), p. 348, n. 1.

formé de terre et de liquide ([49]), de sangsue ([50]) et de matière mâchée ([51]), et sur l'ordre intimé par Dieu aux anges de se prosterner devant Adam: seul Béliar n'obéit pas et refusa de se prosterner ([52]) (132 C - 133 début).

i) « Et par-dessus tout, j'anathématise le Dieu de Mahomet, dont celui-ci dit qu'il est unique, dense, qu'il n'a ni engendré ni été engendré, à qui nul n'est semblable ([53]) » (133 début).

II. *Profession de foi chrétienne* (133 A - 136 B).

1) Je crois à la Trinité sainte, consubstantielle et indivise, Père, Fils et Saint-Esprit (133 A).

— A la passion du Christ selon la chair, à sa résurrection, à son ascension, à sa parousie dans la gloire, quand il viendra juger les vivants et les morts (133 A-B).

— A la Théotokos, Mère de Dieu et toujours Vierge, reine de la création: je la vénère et l'honore comme telle (133 B).

— A l'eucharistie et au sacrifice eucharistique, et à la communion sacramentelle pour la sanctification de l'âme et du corps et pour l'héritage du Royaume dans la vie éternelle (133 B - 136 A).

— Au baptême, purification spirituelle et régénération de l'âme et du corps (136 A).

2) J'honore la Croix, instrument de libération et de vie éternelle, et signe de la victoire sur le démon et la mort (136 A).

— Les icônes vénérables du Verbe incarné et de la Vierge Mère

---

([49]) *Coran* 15, 26.33 ; 32, 7-8 ; 38, 71.

([50]) Le texte du Coran, 96, 2 et ailleurs, emploie le mot *'alaḳ* qui signifie *adhérence*. Les commentateurs l'explicitent par grumeau de sang, sang coagulé, cf. BLACHÈRE, *Le Coran*, p. 9, n. 2. Le même terme signifie aussi couramment *sangsue*, de là le contresens que les auteurs répètent à la suite de Nicétas (NICÉTAS, *op. cit. II*, I, 29 : 708 A ; ZIGABÈNE, 15 : 1349 A ; CHONIATE, 11 : 116 C).

([51]) On lit dans le Coran des versets qui réunissent tous ces éléments, cf. 22, 5 ; 23, 13-14 ; 40, 67. Ce que le *Rituel* rend par « matière mâchée », est le mot arabe *muḍgha*, traduit par Blachère par *masse flasque*.

([52]) Cf. *Coran* 2, 30-33 ; 7, 11 ; 15, 28-35...

([53]) C'est la citation de la sourate 112, 1-4. Noter la traduction de *ṣamad* par dense, selon la tradition issue du traducteur des *Opuscules* d'ABŪ-ḲURRA (*Opuscule 20: PG* 97, 1545 C) et surtout de NICÉTAS (*op. cit. II*, I, 29 : 705 D - 708 D : il traduit là : sphérique, ὁλόσφαιρος ; XVIII, 82 : 776 B et XXIV titre : 784 C : dense, ὁλόσφυρος. Voir plus loin, p. 249-250, la dispute théologique que cet anathématisme a soulevée à Byzance.

de Dieu, celles des divins anges et de tous les saints: elles sont des symboles de leurs prototypes (136 B).

— Les anges eux-mêmes et tous les saints, en l'honneur de Dieu (136 B).

« Et ainsi, de toute mon âme et de tout mon cœur, et en toute et vraie liberté, je passe à la foi des chrétiens » (136 B).

CONTRE MAHOMET

Le *Contre Mahomet* est un écrit anonyme composé entièrement de morceaux empruntés. Pour présenter un aperçu d'ensemble sur Mahomet et l'Islam, le compilateur a recueilli divers traits et renseignements chez Jean Damascène, Théophane et Hamartolos et en a formé sa première partie. La deuxième partie est, a quelques détails près, une simple transcription en prose suivie, des anathématismes du *Rituel*. Le tout porte la marque de la hâte. Le rédacteur ne s'est visiblement pas donné la peine d'arranger un ensemble bien ordonné, exempt des défauts qui déparent certains passages empruntés. Il reproduit par exemple le paragraphe d'Hamartolos où il est fait mention deux fois de la rencontre de Mahomet avec les juifs, les ariens et les nestoriens. Et quand il s'essaye à combiner des éléments divers, comme dans l'histoire de la chamelle sacrée, il mêle des détails qui, dans les sources consultées, se rapportent à des sujets différents ([54]).

Quelle date faut-il assigner au *Contre Mahomet* et quel en est l'auteur ? D'aucuns l'ont attribué à Barthélemy d'Édesse. Mais bien que le texte se trouve transcrit à la suite de l'ouvrage de Barthélemy dans un même manuscrit, les ressemblances entre les deux écrits sont toutefois minimes, les divergences par contre nombreuses ([55]) et surtout le ton est trop différent de l'un à l'autre. On ne saurait imposer la paternité de la compilation pâle et sans caractère qu'est le *Contre Mahomet* à Barthélemy, dont la *Réfutation d'un Agarène* est animée d'une vie extraordinaire et trahit un esprit fort original.

Pas plus que l'auteur, on ne peut déterminer la date du *Contre Mahomet*. Le texte a sans doute subi des retouches avec le temps. La preuve en est qu'un fragment y a été collé à une date bien

([54]) Nous signalerons dans l'analyse ces détails et certains autres qui trahissent la hâte et la négligence du compilateur.

([55]) Nous en relèverons quelques-unes dans les notes qui accompagnent l'analyse du texte.

tardive: le dernier paragraphe en est emprunté textuellement à la traduction grecque faite par Cydonès de l'ouvrage latin de Ricoldo da Monte Croce, dans la deuxième moitié du XIVe siècle ([56]). Mais si nous faisons exception de cette addition tardive, nous pouvons admettre, sans gros risque d'erreur, que le texte a été arrangé au Xe/XIe siècle. En effet toute la deuxième partie en est une copie du *Rituel*, que nous avons daté la fin du IXe ou du début du Xe siècle. D'autre part, le compilateur, qui a utilisé les ouvrages relatifs à l'Islam qui étaient alors connus à Byzance, n'a fait aucun empruit direct et clair au chapitre de Zigabène sur le sujet. C'est donc qu'il écrivait avant la parution de la *Panoplie* vers la fin du XIe ou au début du XIIe siècle. Que l'on n'objecte pas que Zigabène n'emprunte rien non plus au *Contre Mahomet*, bien que son exposé se présente comme une synthèse des écrits antérieurs. Zigabène, qui a lu le Damascène, Hamartolos et surtout Nicétas de Byzance, n'avait plus rien à tirer de l'anonyme *Contre Mahomet*, tandis que ce dernier texte aurait pu recueillir bien des détails dans la synthèse de Zigabène.

Notre analyse du texte se réfère à *PG* 104, 1448-1457. Nous la ferons suivre d'un mot sur le fragment tiré de l'œuvre de Ricoldo da Monte Croce (1457 A-C).

CONTRE MAHOMET
(*PG* 104, 1448 B - 1457 B)

I. *Préambule*. Contre les sarrasins, appelés encore Ismaélites ou Agarènes. L'auteur anonyme de l'ouvrage donne l'étymologie de ces diverses appellations (1448 B).

II. *Vie de Mahomet* (1448 B - 1452 C).

Jusqu'au règne d'Héraclès, les sarrasins étaient idolâtres. Ils adoraient l'étoile du matin, Aphrodite, appelée Khabar, c'est-à-dire la grande. Alors se leva au milieu d'eux un prophète: Mahomet. Mahomet est Ismaélite d'origine ([57]) (1448 B-C).

Devenu orphelin tout jeune encore, Mahomet entra au service

([56]) Sur l'ouvrage de Ricoldo, voir plus haut *Introduction* III, p. 44, note 53.

([57]) Ce premier paragraphe est tiré du chapitre de JEAN DAMASCÈNE : *PG* 94, 764 A-B. Relevons un détail qui trahit le caractère composite de notre texte : le nom de Mahomet est transcrit différemment dans les divers fragments qui le composent. Mais jamais par ailleurs on n'y rencontre la transcription adoptée par Barthélemy : Muḥamet, *Μουχάμετ*.

de l'une de ses parentes, Khadīdja, qui l'envoya paître ses troupeaux. Mahomet gagna les faveurs de sa riche patronne, et celle-ci devint sa maîtresse. Ils finirent par déclarer ouvertement leur mariage (1448 C-D).

Mahomet voyageait désormais beaucoup avec les caravanes commerciales. En Palestine, il eut des contacts avec les Hébreux, les ariens et les nestoriens. Il apprit d'eux respectivement le monothéisme, la négation de la divinité du Verbe et de l'Esprit et enfin l'anthropolâtrie ([58]). De ces divers éléments, Mahomet se forgea une religion composite ([59]) (1448 D - 1449 A).

Mahomet souffrait d'attaques qui ramollissaient ses membres et le jetaient à terre tout bavant. Un moine exilé ([60]) consola Khadīdja dans son chagrin, en la persuadant que son mari était visité par l'ange Gabriel et que, par conséquent, sa maladie n'était pas une maladie commune: Mahomet était un grand prophète (1449 A-B).

Khadīdja se laissa convaincre et raporta la chose aux autres femmes, qui en informèrent leurs maris. La riche Khadīdja mourut enfin. Son héritage passa à Mahomet, dont le prestige s'accrut en proportion de ses richesses. Il se mit à prêcher sa doctrine: doctrine tout juste bonne pour les Ismaélites, hommes « esclaves des passions... et des nourritures » ([61]) (1449 C-D).

Mahomet composa donc un livre, le Coran ([62]). Il permet d'épouser quatre femmes et de prendre autant de concubines qu'on en pourrait entretenir. Il encourage les relations sexuelles (1449 D - 1452 A).

([58]) Ce passage est tiré de THÉOPHANE : *PG* 108, 685 A-B, et d'HAMARTOLOS, *Chronique 235*, 6 : *PG* 110, 865 D - 868 A. L'anthropologâtrie, mot à mot l'adoration de l'homme, se rapporte à la doctrine nestorienne qui distingue dans le Christ deux personnes, une divine et une humaine, et aussi au reproche du Coran qui accuse les chrétiens d'adorer le Christ, qui n'est qu'un homme.

([59]) Cette phrase est reprise au texte de JEAN DAMASCÈNE : *PG* 94, 765 A.

([60]) Le texte, tout comme THÉOPHANE (*PG* 110, 685 A-B), ne nomme pas le moine et ne précise pas son appartenance doctrinale. BARTHÉLEMY l'appelle Baḥīrā et déclare qu'il était nestorien, cf. *PG* 104, 1428 A, etc... On sait qu'HAMARTOLOS le qualifie d'arien : *PG* 110, 865 A-C.

([61]) Ce passage est tributaire directement d'HAMARTOLOS, 3-4 : *PG* 110, 865 A-C. Mais il est assaisonné de quelques réflexions du compilateur lui-même. L'attaque contre les Arabes « esclaves des passions... » correspond à la dernière phrase de l'exposé d'Hamartolos, dont elle rend le sens par une formule différente, cf. *PG* 110, 873 B.

([62]) L'anonyme écrit ici et plus haut, col. 1457 C : *Κορράν*. Barthélemy, lui, écrit *Κουράνιον*.

Voici un exemple d'acte législatif porté par Mahomet: l'auteur rapporte ici l'épisode de la femme de Zayd, sans se préoccuper davantage d'en tirer les considérations attendues ([63]) (1452 A-B).

Les premières femmes de Mahomet étaient au nombre de quatre ([64]). Il eut une fille, Fāṭima, qu'il maria à 'Alī, et deux fils Ḥasan et Ḥusayn ([65]) (1452 B).

Les collaborateurs de Mahomet étaient au nombre de douze. Le texte cite leurs noms (1452 B-C).

III. *Doctrine du Coran* (1452 C - 1457 A).

Mahomet place parmi les anges à vénérer Hārūt et Mārūt, Ṣafā et Marwa ([66]). Il parle aussi des prophètes qui l'ont précédé ([67]) (1452 C-D).

Dans son livre prétendu révélé d'en-haut, il affirme que Dieu est cause de tout bien et de tout mal. Il enseigne que Jésus, né virginalement de Marie, est de la Parole de Dieu et de son Esprit. L'enfant Jésus pétrissait des oiseaux et leur insufflait la vie; il guérissait les aveugles et ressuscitait les morts. Le Christ a fait descendre une table du ciel. Il n'a pas été crucifié: les juifs ont été illusionnés. Jésus, élevé au ciel et interpellé par Dieu, a nié avoir proclamé sa propre Filiation divine. Le Christ n'est pas Fils de Dieu, mais un apôtre et un prophète. Dieu n'a point d'associé (1452 D - 1453 B).

Adam a été pétri de poussière et d'eau. .Ordre a été donné aux anges de se prosterner devant lui. Seul Béliar n'a pas obéi: cela a provoqué sa chute (1453 C).

Dieu est créateur de toutes choses. Il est l'unique, tout d'un bloc. Il n'a ni engendré ni été engendré (1453 C).

Bakka, Mekke ou Mekka, c'est le lieu de la prière, en souvenir

---

([63]) Cette partie dépend de JEAN DAMASCÈNE : PG 94, 769 C-D.

([64]) BARTHÉLEMY parle non de quatre femmes mais bien de dix femmes de Mahomet, et il donne les noms de sept d'entre elles, cf. *PG* 104, 1420 A-D. Parmi ces noms deux concordent avec ceux qui sont cités ici. Notons encore une fois que la transcription phonétique des noms arabes n'est pas la même chez Barthélemy et dans le *Contre Mahomet.*

A partir de là, le *Contre Mahomet* reprend pour l'ensemble le texte du *Rituel,* cf. *PG* 140, 128 A - 133 début.

([65]) C'est une erreur : Ḥasan et Ḥusayn sont les fils de 'Alī et de Fāṭima, comme l'écrivait plus correctement le *Rituel.* Cette distraction est une marque de la hâte de l'auteur.

([66]) Cf. plus haut la note 22.

([67]) Cette liste qui reprend textuellement celle du *Rituel* est sensiblement plus longue que les listes données par BARTHÉLEMY, cf. *PG* 104, 1393 A.

de la pierre sur laquelle Abraham a couché avec Agar, ou à laquelle il a attaché sa chamelle, alors qu'il se préparait à sacrifier Isaac (1453 C-D).

Le rite de la prière à la Mekke: tourner autour de la pierre, une main tendue vers elle, l'autre portée à l'oreille. Tourner jusqu'à tomber de vertige. Jeter sept pierres contre les chrétien ([68]). Les formules à réciter sont les suivantes: *Allah, Allahu akbar, Allahu akbar*; ce qui se traduit comme suit: Dieu, Dieu est plus grand, Dieu est plus grand ([69]) (1453 D - 1456 A).

Histoire de la chamelle: elle fut tuée méchamment. Sa progéniture, une petite chamelle, invoqua l'astre du matin, à savoir l'étoile matutinale, Aphrodite Khabar, la grande, et elle fut emportée au ciel (1456 A-B).

Les chrétiens sont négateurs et associateurs. Il importe de mener contre eux la guerre sainte (1456 B).

Les ablutions se font à l'eau, ou à défaut d'eau, au sable (1456 C).

Mahomet détient les clés du paradis. Dans le paradis coulent quatre fleuves: eau, lait, vin, miel. Au jour du Jugement, dont la durée est de cinq myriades d'années, les sarrasins posséderont le paradis. A l'ombre des jujubiers, au chant des oiseaux, ils se régaleront des fruits automnaux et ils boiront à la source de camphre et à celle de gingembre, nommée Salsabīl. « Les mâles, à la taille grande comme le ciel, et les femelles, grandes de quarante coudées, s'accoupleront insatiablement: car, dit-il, Dieu n'a pas honte de cela » (1456 C-D).

Les justes seront au nombre de 70 mille. Les pécheurs musulmans auront en partage le paradis; ils y entreront avec un foulard au cou: ce sont les affranchis de Mahomet.

De peur que le ciel ne soit infecté d'immondices, des Samaritains sont placés là pour s'y acquitter d'un service incessant ([70]) (1456 D - 1457 A).

([68]) Tout ce passage est parallèle mot à mot au texte correspondant du *Rituel*. Notre analyse du texte donne ici où là certains détails non mentionnés dans l'analyse du *Rituel*, et vice-versa ; mais il n'en est pas moins vrai que ce passage reprend fidèlement celui de la formule d'abjuration.

([69]) Ici l'auteur anonyme fourre un détail emprunté à HAMARTOLOS sur la formule de la prière musulmane, cf. *PG* 110, 873 A. Sa traduction s'écarte de celle d'Hamartolos. Mais cet écart est corrigé par la mention d'Aphrodite, à propos de la chamelle, et ainsi il rejoint de nouveau l'interprétation d'Hamartolos sur la prière idolâtrique des sarrasins.

([70]) Ce détail est reproduit directement d'après HAMARTOLOS, 7 : *PG* 110, 868 D - 869 début.

Au jour du Jugement iront au feu, comme infidèles à la Loi, Moïse et tout le peuple des Israélites. Les chrétiens aussi, parce qu'ils ont appelé le Christ Dieu incarné. Seuls le Christ et les Agarènes seront trouvés dignes du salut ([71]) (1457 A).

IV. *La mort de Mahomet.* Mahomet mourut et fut pleuré et déposé dans un sépulcre de marbre ([72]) (1457 B).

Fragment ajouté ([73])

1. Le Coran n'est pas de la composition du seul Mahomet: d'autres y ont collaboré.

Les discussions divisèrent les musulmans au sujet du Coran: les uns prônaient tel texte, les autres se réclamaient de tel autre (col. 1457 B-C = *PG* 154, 1117 B-C et CANTACUZÈNE, *Discours* I, 5: *PG* 154, 601 C-D).

2. Le moine rencontré par Mahomet, c'est le *jacobite Baeira.* Mahomet l'autrait enfin tué. Des juifs et des nestoriens se rallièrent aux sarrasins.

Mahomet se composa une doctrine faite d'éléments divers, empruntés à l'Ancien et au Nouveau Testaments.

« Le peuple n'avait pas le Coran. »

'Alī était le fils de Abū Ṭālib (1457 C - D = *PG* 154, 1116 D - 1117 A-B).

Signalons enfin, col. 1457 D, une liste des mois lunaires, selon le calendrier des Agarènes, à commencer par le mois correspondant au mois de mai.

([71]) Cf. aussi HAMARTOLOS 7 : 868 B-C.

([72]) BARTHÉLEMY relate d'une façon bien différente et assez romancée la mort de Mahomet, cf *PG* 104, 1441 C - 1444 C. — A toutes les divergences déjà signalées entre notre texte et l'ouvrage de Barthélemy, s'ajoutent de nombreuses autres indications stylistiques qui interdisent d'attribuer le *Contre Mahomet* au moine d'Édesse.

([73]) On notera le caractère décousu de ces fragments tirés de l'ouvrage de Ricoldo et collés ici sans aucun souci du bon ordre et de la composition.

CHAPITRE IX

LÉON
ÉPÎTRE A 'UMAR, ROI DES SARRASINS

L'*Epître de Léon, empereur de Byzance, à 'Umar, roi des sarrasins* nous est parvenue dans deux versions différentes. L'une est une traduction latine publiée à Lyon en 1501 par Symphorien Champère. Elle est reproduite dans la *Bibliotheca Patrum Maxima*, t. XVIII, p. 45 et ss., et aussi dans *PG* 107, 315-324. Le texte en est relativement court et il est attribué à l'empereur Léon VI (866-912). Il porte le titre suivant: *Leonis Imperatoris Augusti, cognomento Philosophi, ad Omarum Saracenorum regem, de fidei christianae veritate et mysteriis, et de variis Saracenorum haeresibus et blasphemiis*, EPISTOLA. La deuxième version de l'*Epître*, beaucoup plus longue, nous est livrée en langue arménienne; elle est attribuée à l'empereur Léon III (717-740). On la lit dans l'œuvre d'un historien arménien nommé Ghévond, cf. *Histoire*, éd. K. Iziantis, St-Pétersbourg 1887, chap. 13 et 14, p. 43-99: lettre de 'Umar et *Epître* de Léon. Une traduction française de l'ouvrage a été exécutée par Garabed V. CHAHNAZARIAN, *Histoire des guerres et des conquêtes des Arabes en Arménie, par l'éminent Ghévond, vardabed arménien*, Paris 1856, cf. pour les textes qui nous intéressent ici p. 40-42, 42-97. Cette traduction, comme celle qui a été publiée en russe par K. PATKANIAN, St-Pétersbourg 1862, sont pratiquement introuvables. Nous nous référons dans notre présente étude à la traduction anglaise d'A. JEFFERY, *Ghevond's text of the correspondence between 'Umar II and Leo III*, dans *The Harvard Theological Review* 37 (1944), p. 269-332: lettre de 'Umar, p. 277-278; *Epître de Léon*, p. 281-330.

Le texte qui nous occupe s'inscrit naturellement dans le cadre de la correspondance officielle qui s'échangeait de temps à autre entre les khalifes musulmans et les empereurs de Byzance. Nous connaissons plus d'un exemple d'une telle correspondance de caractère non seulement politique, mais aussi religieux. Rappelons les *Lettres* auxquelles Nicétas a été chargé de répondre. Nous parlerons dans le chapitre suivant de la *Lettre de Romain*, qui est une réponse à l'émir de Damas. Pour suivre l'exemple de

leur prophète (1), les princes musulmans étaient tenus d'adresser aux rois non encore convertis à l'Islam des lettres officielles, pour leur exposer les grands principes de la foi islamique et les inviter à embrasser la religion de Mahomet. L'envoi de ces messages devait se faire avant l'entrée en guerre contre les infidèles, car il fallait leur donner le temps de se convertir avant d'engager contre eux les hostilités vengeresses (2). Une occasion particulièrement favorable était l'accession au trône d'un nouveau khalife (3).

Mais s'il n'y a pas lieu de s'étonner que Léon réponde à une missive de 'Umar, le fait que l'*Epître* nous soit parvenue en deux versions différentes, dont aucune n'est l'originale, pose mainte question: S'agit-il au fond dans les deux versions, latine et arménienne, d'un même texte, ou s'agit-il de deux écrits divers dont il faut attribuer l'un à Léon III et l'autre à Léon VI ?

Une lecture même superficielle montre que dans l'un et l'autre texte les thèmes sont en gros les mêmes, malgré la différence de longueur entre les deux versions et le fait que l'écrit attribué à Léon III est beaucoup plus détaillé et étoffé que l'épître rangée parmi les œuvres de Léon VI. D'autre part, la version latine se donne clairement pour une traduction d'un original grec. A son tour, le texte arménien trahit en maints endroits l'existence d'un original grec sur lequel s'appuie la rédaction arménienne (4). Il n'y a donc pas de doute qu'il s'agisse dans les deux cas d'un même échange de correspondance entre l'empereur et le khalife. Mais alors quel est justement des deux textes celui qui reproduit l'original avec plus de fidélité ? Car, malgré la ressemblance indéniable du fond et des thèmes, les différences entre les deux

---

(1) Cf. BUKHĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, IV, nº 151 : *Bāb du'ā' al-Nabī ilā l-Islām* ; — VI, nº 416 : *Bāb kitāb al-Nabī ilā Kisrā wa Ḳayṣar.*

(2) AL-MAWARDĪ, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya* (trad. Ostrorog, Paris 1906), II, 1, p. 19-20, rappelle l'obligation qui incombe au khalife de payer le prix du sang, s'il « engage les hostilités contre les Mécréants, avant de les avoir conviés à l'Islam, avant de le avoir prévenus par le développement des preuves... »

(3) Cf. ḲALḲASHANDĪ, *Subḥ al-a'shā*, IV, 2.

(4) BECK, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, coll. *Or. Chr. Anal.* 114, Rome 1937, p. 44, n. 50, donne quelques exemples : *Parimons* transcrit παροιμίαι, *Proverbes ; Samatan* ᾆσμα ᾀσμάτων, *le Cantique des Cantiques* (cf. trad., p. 287). A la même page, l'auteur parle du mot hébreu *Thora*, qui, écrit-il, équivaut « chez nous à *nomos* ». — Ajoutons que les citations scripturaires se réfèrent au texte des Septante.

rédactions sont assez marquantes. On peut aussi se demander si les deux versions dépendent vraiment d'un seul et même document original. N'y a-t-il pas eu plutôt deux rédactions originales de la réponse de Léon, l'une brève, l'autre détaillée ? Dans ce cas, si la version arménienne ne peut remonter plus haut que la deuxième moitié du IXe siècle, comme nous allons le montrer tout à l'heure, faut-il admettre que la traduction latine, plus brève et moins riche, reproduit une rédaction primitive de l'*Epître*, tandis que la version arménienne dépendrait d'un texte tardif et remanié, enrichi de certaines acquisitions de la polémique islamo-chrétienne à un stade avancé de son développement (5) ?

Tout ce que l'on peut affirmer avec quelque certitude, c'est que les deux versions de l'*Epître* sont indépendantes l'une de l'autre mais se réclament respectivement d'un original grec. Toutes les autres questions demeurent actuellement sans réponse satisfaisante, en attendant que de nouveaux documents apportent plus de lumière sur le sujet.

Une autre question plus importante est de savoir quel est l'empereur Léon auquel il faut attribuer l'*Epître*. De la réponse à cette question dépend la date de composition du texte. Les positions des auteurs sont diverses et dépendent de l'intérêt que chacun d'entre eux accorde à l'une ou à l'autre donnée du problème. Ces données, on peut les résumer dans les deux propositions suivantes: la version latine de l'*Epître* est attribuée à Léon VI, mais son contenu plaide pour son attribution à Léon III; — la version arménienne est attribuée à Léon III, mais son contenu plaide pour son attribution à Léon VI.

L'*Epître* de Léon, dans sa version arménienne, contient des détails historiques qui interdisent de lui assigner une date antérieure à la deuxième moitié du IXe siècle, et donc de l'attribuer à Léon III. Dans un passage, l'auteur mentionne diverses écoles du *kalām* et diverses sectes musulmanes. Parmi les écoles, il nomme les partisans de Wāṣil, fondateur de la Mu'tazila (699/700 - 748/9) et les élèves de Djāḥiẓ (775 ? - 868) (cf. trad. Jeffery, p. 295) (6). Il évoque ailleurs (p. 292) la figure légendaire

---

(5) BECK, *op. cit.*, p. 44-45, admet comme possible que l'original grec sur lequel s'appuie la version arménienne ait pu être rédigé en Arménie même.

(6) L'école des *Sabari* (p. 295) est identifiée par Chahnazarian aux Djubbā'ites, disciples de Djubbā'ī (mort en 915/916). BECK, *op. cit.*, p. 44, n. 49 accepte l'identification. JEFFERY, *art. cit.*, p. 295, n. 46 pense avec raison qu'il s'agit plutôt des Djabarites.

de Salmān al-Fārisī, comme l'un de ceux qui ont collaboré à la composition du Coran. Or ce personnage, qui avait conseillé à Mahomet de creuser le fossé qui sauva Médine de l'attaque des Mekkois (*khandak*, 627), ne devint célèbre et sa figure ne fut entourée de légendes que du temps des 'Abbāsides: ceux-ci firent de lui un des héros de la Perse et du ṣūfisme. Il faut dater également du temps des 'Abbāsides la campagne de diffamation qui noircit la mémoire du gouverneur umayyade de l'Irak, al-Ḥadjjādj (p. 298). Enfin le texte (p. 327) parle de Bagdad et semble la faire passer pour la capitale du khalifat.

On peut ajouter d'autres détails. L'apologie du culte chrétien des reliques et des icônes convient assez peu aux dispositions théologiques de Léon III, connu pour ses tendances iconoclastes (p. 320-323). D'ailleurs la chaleur et la maîtrise dans la défense de la foi chrétienne qui se trahissent dans la version arménienne font penser à Léon VI, plutôt qu'à Léon III. Enfin Léon fait preuve dans sa polémique contre l'Islam d'une connaissance singulière de cette religion. Il utilise bien des textes coraniques et réfute certains lieux communs de la polémique musulmane qui sont apparus assez tard. On s'imagine difficilement, du temps de 'Umar II (717-720), une polémique musulmane qui va chercher ses arguments contre la doctrine chrétienne justement dans la Bible (cf. même dans la traduction latine, *PG* 107, 315 A). Les musulmans n'ont pu lire une traduction arabe de la Bible et surtout aller y chercher des versets qui justifiaient leurs thèses qu'à une date, à la vérité difficile à préciser, mais sûrement tardive (7). De même en est-il de l'accusation musulmane qui reproche aux juifs et aux chrétiens d'avoir falsifié l'Écriture sainte. Le thème se rencontre dans les deux versions de l'*Epître* (p. 289-291; et *PG* 107, 315 B - 321 A-C). Or, d'après les textes musulmans actuellement connus, cette accusation ne fait son aparition dans la littérature polémique qu'assez tard (8).

Ce sont de telles raisons qui ont amené bien des critiques (9)

(7) Cf. E. FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter*, p. 54-96, 112-127.

(8) Cf. E. FRITSCH, *op. cit.*, p. 54-74. BECK, *op. cit.*, p. 44, n. 49 parle des IXe/Xe siècles et renvoie à H. STIEGLECKER, « Die muhammedanische Pentateuchkritik zu Beginn des 2. Jahrtausends », dans *Theol.-prakt. Quartalschrift* 88 (1935), p. 72 ss. Renvoyons aussi à l'étude d'Ignazio DI MATTEO, « Il Taḥrīf od alterazione della Bibbia secondo i musulmani » dans *Bessarione* 38 (1922), p. 64-111, 223-260.

(9) Baronius, Fabricius, Migne, Ehrhard (dans KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2. éd., München 1897, p. 168), Eichner (« Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern », dans *Der Islam* 23

à se prononcer pour l'attribution de l'*Epître* à l'empereur Léon VI. Mais nous croyons, pour notre part, qu'il ne faut pas méconnaître le poids du témoignage exprès de Ghévond: l'*Epître* dont il insère dans son *Histoire* une rédaction en langue arménienne est l'œuvre de Léon III. Les détails historiques sur les écoles du *kalām* constituent à la vérité un argument solide pour l'attribution de l'écrit à Léon VI. Mais ces détails ne sont-ils pas justement la contribution d'un rédacteur tardif qui se serait permis certaines libertés avec le texte, pour l'accommoder aux circonstances nouvelles dans lesquelles il vivait ? Car la version arménienne contient par ailleurs d'autres traits qui peuvent se référer parfaitement au temps de Léon III. Elle parle par exemple d'une période de cent ans depuis l'apparition de l'slam (p. 295), donc de la période qui s'étend entre 622 et 717-720. Mais même si l'on admet que le texte de la version arménienne doit être daté au plus tôt du IXe siècle ([10]), il convient de considérer la traduction latine de l'*Epître* qui, elle, ne contient pas les détails mentionnés plus haut et peut être placée, moyennant quelques menues concessions, au temps de Léon III.

La défense du culte de la croix (*PG* 107, 322 A-D, et dans la version arménienne du culte même des reliques et des icônes, p. 320-323) jure certes avec le zèle iconoclaste de Léon III. Mais que l'on observe que les décrets impériaux, au début de l'Iconoclasme, n'atteignaient pas directement la croix mais les icônes, et que d'ailleurs l'hostilité contre les images ne s'est déclarée qu'en 725. Or l'*Epître* ne saurait dater que des années 717-720, durée du khalifat de 'Umar II. D'autre part, les versets bibliques invoqués dans la traduction latine en faveur des thèses musulmanes, ne dépassent pas dans leur teneur ce que les textes coraniques affirmaient déjà de Jésus, de sa mission (*Coran* 5, 46.75; 57, 27; 61, 6; etc...) et de sa qualité de simple serviteur de Dieu (cf. surtout 5, 111-117). On trouve de même dans le Coran le thème de la falsification de l'Écriture (cf. entre autres 2, 75; 5, 13). Même dans la polémique, il n'est pas vrai que le thème soit apparu aussi tardivement qu'on le prétend. Si les textes officiels de la littérature musulmane n'en font état qu'un peu

(1936), p. 142), Beck (*op. cit.*, p. 43-46 ; et *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959, p. 547) et d'autres.

([10]) Beck, *op. cit.*, p. 43-44, pensait que l'œuvre de Ghévond devait être datée du VIIIe s. et expliquait la présence de l'*Epître* dans l'écrit arménien par une interpolation tardive. Jeffery, *art. cit.*, p. 275-276, place dans la deuxième moitié du IXe siècle l'*Histoire* de Ghévond.

plus tard, les textes chrétiens par contre le rencontrent assez tôt, cf. JEAN DAMASCÈNE, *De Haeresibus 101: PG* 94, 768 C; mais surtout ABŪ-ḲURRA, *Opuscule 19: PG* 97, 1544 D - 1545 A. — JEFFERY, *art. cit.*, p. 280, signale qu'on trouve le thème mentionné aussi par le patriarche Timothée (mort en 823, durée de son patriarcat: 780-823) (11).

Quant à la connaissance de l'Islam qu'accuse la traduction latine de l'*Epître*, elle n'est pas bien marquante et elle ne serait pas étonnante chez un homme comme Léon III, qui est né à Mar'ash, ville située à la frontière byzantino-arabe, et qui connaissait aussi bien l'arabe que le grec (12). Mais ce dont il faudrait s'étonner, ce serait que le texte latin soit l'œuvre de Léon VI; sa pauvreté d'information sur l'Islam serait dans ce cas incompréhensible. Que l'on veuille considérer que Léon VI était disciple de Photios et que Nicétas de Byzance, le grand spécialiste de l'Islam à cette époque, était lui aussi un ami du célèbre patriarche de Constantinople. Les deux hommes ont dû se rencontrer. De toute façon, on comprendrait avec peine que Léon ait ignoré l'existence des ouvrages de Nicétas, ouvrages écrits sur l'ordre officiel de Michel III, son prédécesseur. Or l'*Epître*, dans la version latine, ne saurait être l'œuvre d'un empereur aussi lettré que Léon VI et qui a dû lire les écrits de Nicétas. Au lieu de s'appuyer sur l'analyse du Coran et sur la polémique vigoureuse que Nicétas avait menée contre l'Islam avec une application soutenue, l'auteur de l'*Epître* avoue que son information lui vient par ouï-dire (*PG* 107, 322 D, 323 A, 324 A), et toute son attaque de l'Islam se résume en quelques points présentés d'une façon trop bénigne, que la seule courtoisie ne suffit pas à expliquer. Ajoutons que la problématique de la polémique musulmane contre la divinité du Christ et contre le culte chrétien, telle qu'elle s'exprime dans le texte latin, s'apparente bien plus à la problématique que laissent voir les œuvres du Damascène qu'à celle qui s'affirme dans les lettres musulmanes auxquelles Nicétas eut à répondre.

Enfin, contrairement à toute la tradition littéraire byzantine sur le sujet jusqu'au Xe siècle, l'*Epître*, dans une incise, qualifie

---

(11) *Apologie du Christianisme*, éd. et trad. angl. Mingana, dans *Woodbrooke Studies* II, Cambridge 1928, p. 55.

(12) Cf. *Kitāb al-'uyūn*, dans *Fragmenta Historicorum Arabicorum* (éd. De Goeje-Jong) I, 25. L'auteur rapporte que, lorsque Léon fut nommé patrice d'Amorium, les habitants de la ville protestèrent en alléguant qu'il était un nabatéen arabe. Cf. JEFFERY, *op cit.*, p. 272-273.

de *nestorien* le moine qui a initié Mahomet aux mystères chrétiens (*PG* 107, 322 A). Jusque-là, on le tenait pour un *arien* ([13]). Même si l'on admet — ce dont nous doutons fermement ([14]) — que le pamphlet de Barthélemy d'Édesse, *Réfutation d'un Agarène*, date de la fin du IXe ou des débuts du Xe siècle et que l'on veuille voir dans la note de l'*Epître* une reprise de l'affirmation de Barthélemy sur le *nestorien* Baḥīrā (*PG* 104, 1428 A...), on n'a pas pour autant levé les difficultés. Car Léon ne nomme pas le moine, comme il aurait convenu qu'il le fasse après Barthélemy. On ne voit pas non plus pourquoi Léon VI aurait négligé les données sur le moine *arien* qu'il pouvait lire chez Théophane et Hamartolos, pour aller trouver ses renseignements dans l'ouvrage du lointain Barthélemy, à supposer toutefois que la *Réfutation* soit aussi vite parvenue à Byzance... Mais si l'auteur de l'*Epître* est Léon III, alors la difficulté trouve peut-être sa solution dans le fait que la littérature chrétienne ne s'était pas encore exprimée sur le sujet, tandis que les traditions biographiques musulmanes parlent de la rencontre de Mahomet avec un certain moine *Nestor* ([15]). Les informateurs de Léon, lequel répète: il m'a été dit, l'auraient amené à qualifier le moine, qu'il ne nomme pas, de nestorien.

D'autres objections contre l'attribution de l'*Epître* à Léon VI, mais sans prise de position pour son attribution à Léon III, ont été présentées par Popov ([16]). Ce critique observe que le contenu théologique du texte latin est si maigre qu'on ne saurait sérieusement le mettre au compte de Léon VI, dont la plume brillante et le grand savoir lui ont mérité le surnom de Sage et de Philosophe. En outre, le texte contient une phrase qui parle du Fils, Verbe du Père, *desquels* (ex quibus) procède l'Esprit-Saint. C'est l'équivalent de la formule théologique latine du *Filioque*. Or Léon VI était disciple de Photios, qui est connu pour son âpre opposition à cette formule. Léon lui-même d'ailleurs qualifie la

---

([13]) Cf. JEAN DAMASCÈNE, *De Haeresibus 101 : PG* 94, 765 A ; ABŪ-KURRA, *Opuscule 25 : PG* 97, 1557 D ; HAMARTOLOS, *Chronique 235*, 4 : *PG* 110, 865 B.

([14]) Cf. plus loin le chapitre XIII du présent ouvrage.

([15]) Cf. R. BLACHÈRE, *Le problème Mahomet*, p. 33 ; M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, p. 64 (en note références à Ibn Sa'd, Ṭabarī et Ibn Hishām). La *Sīra* rapporte la rencontre de Mahomet avec Nestor sur la foi d'Ibn Isḥāk (704-768).

([16]) POPOV, *L'empereur Léon le Sage et son règne, considéré du point de vue ecclésiastique* (en russe), Moscou 1892, p. 201.

formule de « nouveauté νεωτεροποιία » et la rejette (cf. *Sermon XIII sur l'Esprit-Saint: PG* 107, 145 B). Popov, tout comme le patriarche Dosithée ([17]), conclut qu'il s'agit là manifestement d'une « fabrication des Latins ». Cette conclusion de Popov ne s'impose pas, si l'on attribue l'*Epître* à Léon III. Du temps de cet empereur, on n'en est pas encore au stade où la polémique photienne a durci les formules. On trouve bien le *Filioque* ou d'autres expressions équivalentes dans les œuvres de Cyrille d'Alexandrie, par exemple (366-444). Si donc l'on admet l'attribution du texte à Léon III, la difficulté s'évanouit et l'on n'est plus forcé d'expliquer la présence de la formule incriminée dans un écrit de Léon VI en alléguant qu'il s'agit là d'une traduction hâtive ou, au pis, tendancieuse.

A toutes ces indications de critique interne, s'ajoutent des confirmations externes et des témoignages littéraires. Et d'abord, quel pourrait bien être le khalife 'Umar, destinataire de l'*Epître* de Léon VI ([18]) ? Pour Léon III (717-740), ce correspondant est tout désigné: 'Umar II (717-720). Une tradition historique veut même que les deux princes aient effectivement échangé entre eux une correspondance religieuse. Cette activité épistolaire s'accorde bien avec ce que nous savons du zèle religieux dont l'un et l'autre ont fait preuve dans leur gouvernement ([19]), et elle est expressément mentionnée, en plus des œuvres arméniennes qui dépendent de Ghévond ([20]), dans la *Chronographie* de Théophane (éd. De Boor 1883, I, p. 399) et dans la *Chronique universelle* qu'Agapios de Manbidj rédigea en arabe vers le milieu du Xe siècle.

([17]) POPOV, *loc. cit.* ; DOSITHÉE, *Histoire des Patriarches de Jérusalem* (en grec), p. 741. Cf. sur Dosithée et Popov et leur thèse A. PALMIERI, « Il Corano. I Polemisti dell'Oriente e l'Islam », dans *Bessarione* 7 (1900), p. 619-620, n. 9.

([18]) Nous rencontrerons, dans la chapitre suivant, une *Lettre* qui répond à un message de l'émir de Damas. Ne pourrait-on pas encore ici identifier le destinataire de l'*Epître* avec un audacieux 'Umar, émir de quelque ville importante ? Nous connaissons un 'Umar, émir de Mélitène, qui mourut en 863. Ce personnage remuant inquiétait l'empire déjà du temps de Michel III, cf. A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes*, I, Bruxelles 1935, p. 249-250, 251, 255 note 1.

([19]) Cf. JEFFERY, *art. cit.*, p. 270-273.

([20]) Thomas ARDZRUNI, *Histoire des Ardzrunides, jusqu'à 996, en 5 livres*, éd. de Constantinople 1882, p. 116 ; éd. de St-Pétersbourg 1887, p. 105 ; Kirakos DE GANDZAC (mort en 1272), *Histoire de notre propre époque et l'invasion des Tatars*, éd. de Venise 1865, p. 37 ; VARTAN, *La domination arabe en Arménie*, Paris 1927, p. 52, 53. — Cf. JEFFERY, *art. cit.*, p. 270.

Malgré l'intérêt que méritent les preuves exposées par les tenants de l'une et de l'autre thèse sur l'auteur de l'*Epître*, elles ne suppriment pas néanmoins toutes les difficultés. Elles s'appuient en effet sur le contenu soit de la version arménienne, soit de la traduction latine, mais séparément. Aucune thèse ne parvient à rendre compte de l'existence de deux versions d'un même texte et à justifier l'attribution de ces deux versions à la fois à Léon III ou à Léon VI. K. SCHENK ([21]) a exprimé là-dessus une opinion extrémiste: il qualifie l'*Epître* d'invention et y voit un faux littéraire. Le document aurait été fabriqué dans un but de propagande hostile à Léon III: le rédacteur du texte aurait cherché à diffamer cet empereur en le présentant comme un ami des musulmans. Il est en effet incroyable, argumente-t-il, que l'*Epître* soit authentique: 'Umar venait de subir une cuisante défaite devant Constantinople, comment aurait-il conçu l'idée d'envoyer une lettre à Byzance pour inviter à se convertir à l'Islam l'empereur tout fier encore de sa récente victoire ? L'argument de Schenk n'est pas probant. En effet la défaite de la flotte musulmane eut lieu en 717, et celle de l'armée de terre en hiver 717/718. L'échange de la correspondance dont il est ici question a bien pu se faire avant ces dates, à savoir au début de l'accession de Léon III au trône, ou du moins de 'Umar au khalifat, comme c'en était la règle. En outre, l'envoi d'un message monitoire permettait bien au khalife de justifier son expédition, et il explique le ton fort modéré de la réponse de Léon aux menaces musulmanes, cf. version arménienne, p. 329-330.

Une dernière thèse enfin essaye, d'une façon ingénieuse, de trouver la solution du problème en se dégageant de l'alternative qui s'est imposée à la critique littéraire: l'auteur de l'*Epître* n'est ni Léon III ni Léon VI, mais Léon le Syncelle, appelé aussi le Mathématicien. Voici en quels termes A. Abel ([22]), qui se fonde sur la seule traduction latine, présente son opinion: dans le texte, « le reproche fait aux Chrétiens d'adorer non la croix, mais le Christ, objection de forme insolite, fait présumer qu'il fut écrit à une époque de tendance iconoclaste. L'information, reposant

---

([21]) K. SCHENK, « Kaiser Leons III. Walten im Innern », dans *Byzantinische Zeitschrift* 5 (1896), p. 277, n. 2. — JEFFERY, *art. cit.*, p. 274, n. 14, rapporte l'opinion de Schenk et se contente d'observer que « c'est là être sans doute hypercritique, car l'envoi d'une lettre pareille ne s'oppose pas au caractère de 'Umar, tel que nous le décrivent les sources musulmanes ».

([22]) A. ABEL, « La Lettre polémique 'd'Aréthas' à l'Émir de Damas », dans *Byzantion* 24 (Bruxelles 1954), p. 348, n. 1.

et de conclure correctement, « si tu es doué de raison » ([21]). Il va même jusqu'à vitupérer contre les « sarrasins..., incapables de distinguer en raisonnant comme des hommes, chaque nature, et d'entendre les mots qui s'y rapportent, selon l'ordre naturel » ([22]). Sa violence trouve des expressions encore plus mordantes, voire injurieuses. Il ne lui suffit pas de rire de l'inintelligence ([23]) de ses contradicteurs, de s'impatienter de leur aveuglement ([24]), eux qui profèrent des sottises ([25]) et n'ont rien d'hommes sensés et au courant des faits ([26]), il s'indigne que de tels hommes, qui demeurent dans l'impureté ([27]), osent s'attaquer au Christ et à la religion chrétienne, sans se rendre compte du degré de leur imbécillité ([28]).

On le voit, la *Lettre* s'inscrit bien, pour le contenu et le ton, dans la tradition de la polémique byzantine contre l'Islam. L'auteur s'est largement inspiré de ses devanciers. Il leur a emprunté le fond de son exposé et a trouvé chez eux les griefs dont il accable Mahomet et les musulmans. Ses ironiques réflexions et ses attaques injurieuses elles-mêmes sont l'écho des plaisanteries lues dans le *De Haeresibus* de Jean Damascène, la *Chronique* d'Hamartolos et la *Réfutation du Coran* de Nicétas. Une réponse de la *Lettre* touchant la mort volontaire du Christ reprend même la thèse de l'*Opuscule 9* d'Abū-Ḳurra. Cet emprunt montre quelle audience Abū-Ḳurra, le champion du Christianisme en terre d'Islam, avait obtenue dans la capitale même de l'Empire ([29]).

Si le mérite principal de la *Lettre* ne réside pas dans son originalité, elle retient néanmoins l'attention par la nouveauté relative de l'allure et du ton libre et parfois trivial qui la caractérisent. Elle est tributaire du passé, mais elle annonce également une œuvre du même style, où la vulgarité et les truculences seront la marque dominante, à côté de l'apport neuf qu'elle représente dans la littérature grecque relative à l'Islam: nous voulons parler de la *Réfutation d'un Agarène* de Barthélemy d'Édesse ([30]).

([21]) P. 359. Cf. également p. 361 (3 fois).
([22]) P. 361-362.
([23]) P. 357, 360, 366.
([24]) P. 362.
([25]) P. 357, 363, 364 (folies), 366, 370.
([26]) P. 363.
([27]) P. 363.
([28]) P. 366.
([29]) Nous indiquerons plus bas, dans l'analyse de la *Lettre*, les divers emprunts faits par l'auteur à ses devanciers et nous y donnerons toutes références utiles.
([30]) *PG* 104, 1384-1448. Cf. plus bas le chapitre consacré à cette œuvre.

LETTRE À L'ÉMIR DE DAMAS (ÉCRITE) À LA DEMANDE DE L'EMPEREUR ROMAIN

(Texte grec, éd. KARLIN-HAYTER, *art. cit.*, p. 293-302 ; trad. française, A. ABEL, *art. cit.*, p. 355-370)

I. *Préambule* (p. 355-356).

« Nous avons reçu, ô vizir, la lettre que tu nous as envoyée d'Emet. » L'auteur exprime ensuite poliment sa joie de savoir que son correspondant se porte bien: car tel est l'usage, parmi les chrétiens, de se réjouir de la santé physique de leurs ennemis (31) (p. 355).

Quant à l'Islam, enseignement de Mahomet contenu dans le Coran (32), ce n'est qu'une religion impure qui lâche la bride aux instincts sexuels et « vous assujettit à beaucoup d'actes honteux et absurdes » (33) (p. 356).

II. *Apologie de la foi chrétienne* (p. 357-363).

1) *Divinité de Jésus-Christ* (p. 357-360).

a) *Critères de crédibilité:* Les critères sur la foi desquels les chrétiens croient en Jésus sont les suivants: l'annonce prophétique de Jésus par Abraham, Isaac, Jacob, Moïse et les prophètes qui ont suivi Moïse; les miracles opérés par Jésus: résurrection des morts, expulsion des démons, guérison des malades, sa propre passion et résurrection, enfin sa royauté au ciel; tout ceci Jésus l'a accompli et a ainsi réalisé les prophéties qui l'avaient prédit à son sujet; enfin, le Christianisme s'est propagé par l'action d'hommes pauvres et obscurs (34) (p. 357).

---

(31) Il cite *Lc* 6, 27 : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent. »

(32) L'auteur écrit « le Coran *et* le Furḳān ». On sait que le mot Furḳān désigne le Coran, cette écriture révélée ou divisée en sections. L'expression de la *Lettre* signifie-t-elle que l'auteur croyait à l'existence de deux livres différents, ou affirme-t-elle, selon un usage courant en grec de la conjonction *καί*, simplement la synonymie des deux termes *Coran* et *Furḳān ?*

(33) Nicétas de Byzance accusait déjà l'Islam d'être favorable aux vices et d'assujettir la raison aux passions (cf. surtout *Réponse et Réfutation* 6-8 : *PG* 105, 829 A - 832 C). L'impureté sexuelle est le grief que l'auteur n'arrêtera pas de lancer à ses correspondants.

(34) Tous ces critères sont un lieu commun de l'apologétique chrétienne. Voir pour le dernier le développement qu'en fait ABŪ-ḲURRA dans *l'Opuscule 21 : PG* 97, 1548 A - 1552 C.

b) *Objections.*

1° Tout comme Jésus, Adam est né par intervention directe de Dieu ([35]) (p. 357-359).

Réponse:

a. Adam est le premier homme créé par Dieu. Le Christ, lui, est né virginalement d'une vierge, contrairement aux lois naturelles auxquelles sont soumis les humains (p. 357-358).

b. « Vous-mêmes, d'ailleurs, ne reconnaissez-vous pas que le Verbe de Dieu pénétra la Vierge Marie, par l'ouïe, qu'elle en conçut Jésus-Christ et l'enfanta ([36]) ? » (358). Car ce n'est pas un simple son que la Vierge reçut, mais bien le Fils de Dieu. C'est d'elle qu'il naquit, vrai homme, tout en demeurant vrai Fils de Dieu, pour vivre avec les hommes et souffrir sa passion pour nous (p. 358-359).

Un exemple: Quand un homme mentionne une personne, ce n'est pas le son de sa voix qui demeure dans l'esprit, mais bien la personne signifiée par la voix. De même en est-il de la Vierge: le Verbe de Dieu, signifié par la voix de l'ange, est venu habiter en elle (p. 359).

2° « Comment Dieu archisaint a-t-il pu descendre dans les entrailles d'une vierge, là où se trouvent sang et excréments ? ([37]) » (p. 359).

Réponse: Si Dieu n'a rien fait d'indigne de lui, lors de la création de l'homme et de la femme, en mettant la main sur leurs organes génitaux, pourquoi faut-il considérer comme indigne qu'il s'incarne dans les entrailles de la Vierge Marie ([38]) (p. 359-360) ?

([35]) Le même thème est traité dans l'*Epître de Léon à 'Umar : PG* 107, 320 D - 321 A. Il sera abondamment développé par BARTHÉMELY d'ÉDESSE, *Réfutation d'un Agarène : PG* 104, surtout 1397 C - 1400 A. — Sur le verset coranique qui inspire l'objection, cf. *Coran* 3, 59 à rapprocher de 3, 47.

([36]) Cf. *Coran* 3, 45 : « O Marie ! Allah t'annonce un Verbe (*émanant*) de lui, dont le nom est le Messie, Jésus fils de Marie... » ; aussi 4, 171. Les musulmans admettent la conception et la naissance virginales de Jésus, sur l'autorité du Coran ; mais, également sur l'autorité du Coran, ils nient que Jésus soit Verbe consubstantiel au Père et donc Dieu.

([37]) Cf. *Epître de Léon : PG* 107, 321 A.

([38]) Malgré sa volonté de s'adapter à la mentalité musulmane, l'auteur tombe ici dans un anthropomorphisme quelque peu lourd. Dans l'*Epître de Léon, loc. cit.*, la comparaison avec le soleil montrait que l'incarnation n'entraînait pour Dieu aucune inconvenance ; et d'ailleurs combien le corps de la Vierge est-il plus digne que le buisson dans lequel Dieu se manifesta à Moïse !

3° Tout comme Jésus, Ézéchiel aussi a ressuscité les morts (p. 360).

Réponse: La scène évoquée par Ézéchiel est une allégorie, dans laquelle les ossements désignent non point de vrais morts, mais les juifs captifs à Babylone, que Dieu promet de ramener dans leur patrie. Le texte même d'Ézéchiel confirme cette interprétation ([39]) (p. 360).

2) *Trinité* (p. 360-363).

Objection: Comment Dieu a-t-il engendré un fils sans avoir de femme comme c'est la loi chez les humains (p. 360)?

Réponse:

a) *Distinctions:* De même que le mot χορτάζεσθαι, qui signifie originairement *être rassasié en mangeant de l'herbe*, s'emploie également pour les hommes et pour les bêtes, sans inclure que l'homme se rassasie en mangeant de l'herbe, de même le mot *génération* ne comporte pas en Dieu nécessairement le commerce charnel ([40]) (p. 361).

Votre objection résulte de ce que « vous sarrasins, qui êtes livrés aux passions, êtes incapables de distinguer en raisonnant comme des hommes, chaque nature, et d'entendre les mots qui s'y rapportent selon l'ordre naturel: vous mêlez aux choses divines la souillure de votre propre impureté ([41]) » (p. 361-362).

b) *Exposé:* Nous employons le terme *Fils* pour désigner la consubstantialité avec le Père, et le terme *Verbe* pour désigner une provenance sans aucune affection corporelle, à la manière dont notre verbe mental provient de notre esprit.

Il faut réfléchir de même au sujet de l'Esprit-Saint, au sein de la Trinité (p. 362).

c) *Comparaison:* Le soleil, avec sa lumière et sa chaleur, issues de lui sans aucune affection et demeurant inséparables de lui, est l'image de la Trinité. « Dieu le Père, par son Fils, le Seigneur

---

([39]) *Ez.* 37, 1-10 : description de la scène allégorique ; 37, 11-14 : application aux Hébreux dans l'exil. — Les musulmans rapprochent ce passage des versets coraniques où Dieu est loué comme celui qui donne la vie.

([40]) Noter cet usage de l'analogie, usage cher à Nicétas de Byzance et d'ailleurs à toute la tradition apologétique chrétienne.

([41]) Cette réflexion injurieuse est l'écho des invectives d'HAMARTOLOS, *Chronique 235*, 14 : *PG* 110, 873 B, et ressemble aux affirmations de l'anonyme *Contre Mahomet : PG* 140, 1449 D.

Jésus-Christ, éclaire la compréhension des natures intelligibles », et par l'Esprit « nous sanctifie et nous délivre du péché, afin que nous ne demeurions pas comme vous, sarrasins,... dans la fange de l'impureté » (p. 362-363).

3) *Culte chrétien* (p. 363-364).

Objection: Les chrétiens honorent la Croix à l'égal du Christ.

Réponse:

a) Vous-mêmes adorez le manteau de Mahomet ([42]) : égalez-vous alors un habit à un homme (p. 363) ?

b) D'ailleurs quelle distance de Jésus à Mahomet ! S'il est pleinement justifié de vénérer la croix de Jésus, rien de tel ne se justifie à l'égard de Mahomet (p. 363-364).

III. *Polémique contre l'Islam* (p. 364-365).

1) *Mahomet.*

a) Mahomet manque de critères de crédibilité: il n'a pas été annoncé par les prophètes, n'a pas opéré de miracles, n'est pas né virginalement, n'a pas ressuscité les morts, n'est pas ressuscité lui-même (p. 364).

b) Au contraire, sa vie est une contre-indication: « Comment osez-vous dire que Mahomet fut prophète, cet homme impur et fornicateur... » Ici l'auteur raconte le fameux épisode de la femme de Zayd, que Mahomet a désirée et a obtenue en faisant intervenir une révélation favorable à sa passion ([43]). L'auteur, par une erreur grossière, appelle Zayd *Rusulullé.* On soit que le mot

---

([42]) « Cet argument, observe ABEL (*art. cit.*, p. 363, n. 1), faux d'ailleurs, car le manteau, le bâton, les sandales du Prophète ne furent jamais que les reliques du Khalifat (MAS'ŪDĪ, *Prairies d'Or* VI, 77 ; R. BASSET, *Encyclopédie de l'Islam*, s.v. *Burda* I, 815), est exceptionnel dans la polémique. » Les auteurs recourent d'ordinaire à la comparaison avec le culte rendu par les musulmans à la Ka'ba.

([43]) La version de la *Lettre* diffère dans quelques dtéials de la version commune, depuis le récit qu'en a fait JEAN DAMASCÈNE, *De Haeresibus 101 : PG* 94, 769 C. Par exemple, la révélation n'apporte pas à Zayd directement l'ordre de répudier sa femme pour que Mahomet l'épouse, mais affirme qu'elle a commis l'adultère et qu'il faut donc la répudier ; elle devra appartenir d'abord à un autre : ainsi purifiée, elle peut être reprise par son premier mari.

arabe Rasūl Allāh signifie Apôtre de Dieu et est, en Islam, le titre exclusif de Mahomet.

c) De cet incident est née la disposition de la loi musulmane sur la pratique du *muḥallil:* rite de purification de la femme répudiée, qui, après avoir appartenu au *licitateur*, peut être reprise par son premier mari (p. 364).

L'auteur mentionne cette pratique et ne se prive pas de faire certains commentaires.

1° Vous qui vous sentez outragés si votre femme commet l'adultère, vous prétextez ici que les *purificateurs* sont des hommes de bonnes mœurs... (p. 364).

2° La pratique veut qu'un glaive nu soit placé sur le lit de purification ([44]) (p. 364-365).

Tout cela ne sert de rien: ce sont des prétextes pour vous soustraire à la honte de confesser que vos femmes commettent l'adultère. Car elles y sont soumises. Quelque vertueux que soient ces purificateurs, et quelque obstacle que constitue le glaive nu, « l'homme couché dans un même lit avec une femme... se souillera (nécessairement) avec elle ». D'ailleurs, Mahomet n'en a-t-il pas user de la sorte « avec la femme de Rusulullé » (p. 365) ?

En fait, Mahomet « vous en a fait une loi, pour que vous ne soyez pas seulement cornards en secret, mais pour que cette aventure soit éclatante ». Il connaissait trop bien vos penchants impurs, pour négliger de « vous imposer des règles en cette matière » ([45]) (p. 365).

d) Conclusion: « Comment donc osez-vous dire que celui-là fut prophète et qu'il vous fut envoyé par Dieu ? » (p. 365).

2) Jésus, contrairement à Mahomet, a mené une vie glorieuse et l'a posée comme règle. Il s'impose à notre foi par l'accomplissement en lui des prédictions prophétiques et par ses miracles, sa résurrection, sa vie exemplaire.

L'auteur rapporte le miracle annuel du jaillissement de la

([44]) L'auteur s'en réfère aux affirmations des musulmans. Mais il semble que « cet usage soit inconnu à l'Islam », A. Abel, *art. cit.*, p. 365, n. 1.

([45]) Cette règle est contenue dans *Coran* 2, 230. L'auteur semble interpréter ici cette prescription, comme un frein posé par Mahomet à l'emportement charnel des musulmans. Plus haut le texte laissait plutôt entendre, dans la ligne traditionnelle de la polémique chrétienne, que la pratique avait été introduite par Mahomet pour justifier après coup une conduite personnelle peu honorable.

lumière au Saint Sépulcre à Jérusalem, « au jour de la résurrection » du Christ ([46]). La tombe de Mahomet, au contraire, n'est qu'ombre et ténèbres à tous les jours de votre vie ([47]) » (p. 365).

IV. *Questions diverses* (p. 366-370).

1) Jésus a-t-il été crucifié de son gré ou contre son gré ?
Réponse: Sotte question, digne de rire.

a) Jésus a été crucifié de son plein gré, pour nos péchés et pour le salut des hommes. C'est ce qu'affirment à son sujet les prophéties: *Is.* 53, 9 et 8.

b) De ce fait les juifs ne sont pas absous de leur crime, car c'est par impiété et pour satisfaire leur propre haine qu'ils ont agi.
Exemple: Si quelqu'un, désireux de tuer son ennemi, le frappe du glaive, mais que le coup, par un heureux hasard, au lieu d'être fatal, ne fasse qu'ouvrir un abcès douloureux qui faisait souffrir l'ennemi et ainsi le délivre de son mal, jugera-t-on pour cela que l'agresseur est un bienfaiteur de son ennemi ([48]) (p. 366)?

2) Le Christ n'est pas Dieu: il a dit lui-même: « Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu » ([49]) (cf. *Jn* 20, 17).

([46]) Sur la cérémonie liturgique à laquelle l'auteur fait allusion et dont est née la légende du « Feu sacré » invoquée ici, cf. Dom B. CAPELLE, « La procession du 'Lumen Christi' au samedi soir », dans *Revue Bénédictine* 44 (1932), p. 105-107 ; H. LECLERCQ, art. *Semaine Sainte*, dans *Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie* XV, 1 (Paris 1950), col. 1176-1177 ; J. GAILLARD, art. *Feu*, dans *Catholicisme* IV (Paris 1956), col. 1230-1231, et dans *Dict. de Spiritualité* V (Paris 1962), col. 270-271. — Lire, sur cette légende et sur d'autres faits miraculeux qui circulaient parmi les chrétiens à son époque (XIIIe siècle), la critique de ḲARĀFĪ, *al-Adjwiba al-fākhira*, éd. du Caire 1322 H., p. 7-9 ; cf. E. FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter*, p. 145-146.

([47]) BARTHÉLEMY D'ÉDESSE, *Réfutation d'un Agarène : PG* 104, 1412 A, rapporte une tradition selon laquelle le profane qui porterait les yeux sur la tombe de Mahomet perdrait la vue. La piété des musulmans veut au contraire que de cette tombe s'élève une colonne de lumière où volent les anges ; cf. A. ABEL, *art. cit.*, p. 365, n. 2 ; ID., « Le caractère sociologique du 'Culte' de Mahomet dans l'Islam tardif », dans *Mélanges Georges Smets*, Bruxelles 1952, p. 51-52.

([48]) Cette objection et la réponse correspondante se lisent déjà chez ABŪ-ḲURRA, *Opuscule 9 : PG* 97, 1529 A-D. Cf. aussi *Controverse entre un sarrasin et un chrétien : PG* 96, 1340 C - 1341 C.

([49]) Cf. la même objection dans l'*Epître de Léon : PG* 107, 315 C.

Réponse: Exemple: Le fils de votre souverain dit à votre armée: Je retourne auprès de mon père qui est votre père, de mon *amirumnin* qui est votre *amirumnin*. Le *Prince des croyants* est le père de son fils et le père de son armée, mais à des titres différents. Il est *Prince des croyants* pour son fils et pour son armée, mais à des titres différents. De même en est-il de Dieu le Père relativement à Jésus et aux autres hommes ([50]) (p. 366).

3) Josué a arrêté le soleil ([51]). Comme Jésus, il a opéré des miracles ([52]).

Réponse: Josué a arrêté le soleil par la vertu de la prière qu'il a adressée à Dieu. Jésus, sans qu'il ait rien dit, a fait qu'à sa mort la créature s'est mise en branle pour déplorer la mort de son créateur ([53]) (p. 376).

4) Les musulmans se vantent de leurs victoires.

Réponse:

a) Nos épreuves sont le signe que le Seigneur nous aime comme des fils: « Celui qu'aime le Seigneur, il le corrige et il châtie tout fils qu'il agrée », dit l'Écriture ([54]) (p. 367).

b) Le prophète David dit: « Ne porte pas envie à l'homme qui réussit dans la voie qu'il s'est tracée, à l'homme qui accomplit une injustice ([55]). » Or vous commettez l'injustice, en tuant les hommes.

1° En effet, « Dieu ne prend aucun plaisir à la mort d'un homme... ([56]) », dit le prophète.

([50]) La réponse à l'objection n'est pas bien claire. Nous avons ajouté l'explication mais *à des titres différents* pour essayer d'expliciter quelque peu l'amorce de réponse que l'auteur entend opposer à l'objection. Mais cela ne dissipe pas l'obscurité du passage.

([51]) *Jos.* 10, 12-13.

([52]) Barthélemy d'Édesse, *Réfutation d'un Agarène : PG* 104, 1397 C-1400 D, consacra tout un paragraphe à réfuter les objections qui essayent de présenter d'autres personnages de la Bible qui auraient opéré des miracles ou qui auraient été gratifiés des mêmes dons extraordinaires que Jésus.

([53]) On sait que d'après le Coran Jésus ne fut pas effectivement crucifié, du moins telle est l'opinion commune des exégètes ; *Coran* 4, 157.

([54]) Considération empruntée à Évode, *Passion des martyrs d'Amorium, Prologue* 1-2 : *ASS*, mars I, p. 887. Le verset scripturaire est cité dans *Hébr.* 12, 6, repris aux *Prov.* 3, 12 d'après la version des Septante.

([55]) *Ps.* 37 (36), 7.

([56]) Cf. *Ez.* 18, 32 ; 33, 11.

2° De plus, votre prophète Mahomet dit dans son Coran: Ne tue pas l'homme qui ne prend pas les armes contre toi, ni laboureur, ni femme, ni abbé, ni moine ([57]). » Or vous tuez aussi bien ceux qui combattent contre vous que ceux qui ne le font pas (p. 367-368).

c) Vous parlez vaniteusement de victoires. Mais oubliez-vous les défaites que vous ont infligées les Ḳarāmiṭa, Andronic (18 000 d'entre vous décapités en un seul lieu) et Himérios (qui anéantit toute votre flotte)? « Où donc était alors la belle religion des sarrasins ? » (p. 368).

d) « D'ailleurs, nous espérons que votre temps est tout à fait fini, et que vous n'avez plus enfin qu'à disparaître » (p. 368).

5) Le paradis de l'Islam (p. 368-369).

a) Mahomet vous a enseigné que « vous aurez là sept chevaux et sept femmes, que vous retrouverez toujours vierges... ». Mais

---

([57]) Dans une note savante, ABEL (*art. cit.*, p. 367-368) observe que cette phrase, qui ne se lit pas dans le Coran, trahit l'effort que déployaient les chrétiens pour trouver des documents qui témoignent de la bienveillance particulière de Mahomet à leur égard : ils voulaient par là donner des leçons de tolérance aux khalifes et espéraient pouvoir empêcher la mise en pratique des sévères réglementations édictées, à partir du règne d'al-Mutawwakil, contre les *dhimmī*, cf. *Apocalypse de Baḥīrā*, dans *ms. par. ar. 215*, f. 160 r ; *Chronique de Séert*, dans *Patrologia Orientalis* XIII, 4 (Paris 1908), p. 601 ss. Lire parallèlement ABŪ-YŪSUF YA'ḲŪB, *Kitāb al-kharādj*, trad. Fagnan, Paris 1921, p. 187-188. Voir sur le sujet A. ABEL, « La convention de Nedjrān et le développement du 'droit des gens' dans l'Islām classique », dans *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* II (1949), p. 16-19.

Ajoutons toutefois, en marge de ces savantes remarques, que les termes de la loi musulmane attestent l'existence de la règle à laquelle l'auteur de la *Lettre* en appelle. La loi défend de tuer les infidèles qui ne prennent pas part à la guerre contre les croyants et même de les soumettre aux diverses molestations auxquelles sont soumis les combattants ennemis. Les auteurs mentionnent nommément, parmi les personnes visées par cette disposition de la loi, les femmes, les enfants, les vieillards, les aveugles, les aliénés, et aussi les ermites, les moines, voire même les paysans et les marchands, cf. M. KHADDURI, *War and peace in the law of Islam*, Baltimore 1955, p. 103-104 (avec références aux sources du fiḳh). En principe, les guerriers du *djihād* avaient le droit de tuer les hommes valides, qui n'entrent pas dans les catégories précédentes, si, après avoir reçu l'appel à l'Islam, les infidèles se décident pour la guerre, *op. cit.*, p. 105-106. Toutefois il est recommandé de faire preuve de modération à l'égard des prisonniers, p. 126-130. Il semble, d'après l'accusation de la *Lettre*, que les musulmans aient souvent opté pour une sévérité injustifiée dans les combats qu'ils menaient contre les Byzantins.

Dieu a créé la femme, non point pour qu'elle serve à l'impure volupté de l'homme, mais pour qu'elle lui engendre des enfants (p. 368).

b) Dans « votre paradis, il y a aussi pour vous trois fleuves de vin, de lait, de miel » ([58]). Mais, « en vous nourrissant, vous aurez à expulser des excréments ». Le paradis sera donc, en un instant, rempli de matière fécale (p. 368-369).

« Quelques-uns d'entre vous qui semblent pleins d'esprit » prétendent que le surplus inutile sera évacué sous forme de sueur. Si tout le corps doit servir d'orifice d'excrétion, « votre paradis et vous-mêmes, vous serez tout remplis d'ordure et de puanteur » (p. 369).

6) « Quel besoin y avait-il que Dieu s'incarnât ? »

Réponse: De même que, pour lever une condamnation portée par lui, un roi envoie son fils, de même le Christ Fils de Dieu s'est incarné pour lever la condamnation à mort, portée contre les hommes du fait du péché d'Adam ([59]) (p. 369).

Objection: Mais nous mourrons tous, autant après qu'avant le Christ.

Réponse: a) Il y aura dans l'univers beaucoup de prédestinés qui plairont à Dieu. Il n'était donc pas juste de faire abstraction d'eux et d'amener immédiatement la résurrection finale (p. 369).

b) De toute façon, il faut comprendre l'intervention du Christ, dans le sens qu'avant lui, il n'y avait aucun espoir de résurrection des morts, mais qu'à partir de sa résurrection, il est devenu manifeste que tous les hommes, bons et mauvais, ressusciteront avec leurs corps pour recevoir chacun le prix de ses actions (p. 369-370).

V. *Conclusion:* Telle est ma réponse à vos objections. Elle contient également le nécessaire pour régler les questions qui ont fait l'objet d'échanges de vues, « répondre aux griefs et justifier notre défense » (p. 370).

([58]) Le *Coran* 47, 15 parle de quatre fleuves : l'auteur a oublié de mentionner le fleuve d'eau. JEAN DAMASCÈNE, *De Haeresibus 101 : PG* 94, 769 D - 772 B, parle lui aussi de trois fleuves, en négligeant de mentionner le fleuve de miel. Tout ce passage rappelle par le ton et l'indiscrétion de la plaisanterie le passage indiqué du *De Haeresibus.*

([59]) On pourrait rapprocher de ce passage l'allégorie présentée dans la *Controverse avec un philosophe sarrasin,* 11 : *PG* 131, 32 D - 33 A.

CHAPITRE XI

EUTHYME ZIGABÈNE

L'avènement des Comnènes amena pour Byzance une nouvelle ère de prospérité et d'éclat. Alexis Comnène (1081-1118), désireux de doter les théologiens et les controversistes d'une somme apologético-polémique sur les hérésies, confia le soin de composer une *Panoplie dogmatique* à un savant moine, Eutyme Zigabène (1). L'entreprise, selon le plan de l'empereur, consistait à recueillir ce que les écrits des Pères offraient de meilleur à opposer aux anciennes hérésies, lesquelles continuaient à avoir des adeptes, et aussi à réunir les meilleurs arguments contre les nouvelles erreurs qui avaient surgi plus récemment (2). Un chapitre *contre les sarrasins* trouva place dans l'ouvrage: c'est le *titre 28*, cf *PG* 130, 1332-1360.

A la vérité, Zigabène s'est bien acquitté de la tâche qui lui était confiée. S'il a recueilli tout le matériel de son exposé dans les écrits de ses prédécesseurs, il l'a fait du moins avec intelligence. Il a puisé aux meilleures sources et s'est couvert de l'autorité des écrivains qui s'étaient imposés comme les classiques de la littérature byzantine relative à l'Islam: Jean Damascène, Nicétas de Byzance et Hamartolos (3). Le chapitre du *De Haeresibus* de Jean Damascène a été mis à contribution pour la rédaction des paragraphes 2-4 (*PG* 130, 1333 D - 1337 D), 8, 18 et 20 (partiellement, cf. 1340 C-D, 1349 C-D, 1352 D - 1353 B). Le chapitre *235* de la *Chronique* d'Hamartolos a fourni la matière des

(1) Dans l'*Alexiade* d'Anne COMNÈNE (éd. Leib, Paris 1945) XV 9, 20-30, Zigabène est présenté comme un moine versé dans la grammaire, la rhétorique et la théologie. Dans la rédaction de sa *Panoplie dogmatique*, il profita de la collaboration d'un homme érudit, Jean Fournès, et de quelques autres savants, cf. *PG* 130, 24 A. Sur Zigabène et sa *Panoplie*, lire M. JUGIE, « La vie et les œuvres d'Euthyme Zigabène », dans *Echos d'Orient* 15 (1912), p. 215-225. L'article est repris en substance et parfois même littéralement dans le *Dict. de Théol. Cath.* V (Paris 1924), 1577-1582, art. *Euthymius Zigabène*. Cf. aussi J. WICKERT, « Die Panoplia Dogmatica des Euthymios Zigabenos », dans *Oriens Christianus* 8 (s.d.), p. 278-388 ; la partie relative à l'Islam, p. 322-324.

(2) Par exemple, celles des pauliciens et des bogomiles.

(3) Nous donnerons, avec l'analyse du texte de la *Panoplie*, les références détaillées aux passages parallèles de ces auteurs. Les références qui suivent ici renvoient au chapitre *28* de la *Panoplie*.

paragraphes suivants : 1 (1333 A-D, selon la synthèse de l'anonyme *Contre Mahomet*) et 21-22 (1353 C-D). Mais c'est la *Réfutation du Coran* de Nicétas qui est la source principale à laquelle Zigabène a puisé. Il lui doit tous les autres paragraphes de son exposé.

Si Zigabène a choisi les meilleurs écrivains pour leur emprunter la matière de son chapitre, son principal mérite réside cependant dans le fait qu'il a su, avec une habileté remarquable, fondre les éléments recueillis dans un ensemble organique. C'est cette puissance de synthèse qui donne son originalité au chapitre *28* de la *Panoplie*. L'auteur ne se contente pas de copier et de prendre son bien là où il le trouve. Il lit ses sources avec discernement, il choisit et il dispose avec soin le matériel glané. Le texte emprunté ne conserve pas, en général, la même forme qu'il possédait dans l'original. Zigabène l'accommode d'abord avant de l'insérer à sa place dans l'ensemble : il supprime les longueurs inutiles, il renonce aux plaisanteries parfois incovenantes du *De Haeresibus*, il résume des chapitres entiers, il retient la substance de l'analyse du Coran rédigée par Nicétas. D'autre part, il éclaire de courtes explications les passages obscurs. Au prix de ces efforts, il parvient à dégager l'essentiel et il le dispose ensuite dans une synthèse agencée selon les exigences d'un plan général.

Ce plan est assez simple. Un aperçu historique redonne la thèse plassique des Byzantins sur les origines de Mahomet et de sa vocation prophétique (1 : *PG* 130, 1333 A-D). Un résumé rapide expose la doctrine du Coran sur Dieu et sur Jésus (2 : 1333 D - 1336 B). Suit une réfutation générale des prétentions prophétiques de Mahomet : nulle prédiction authentique ne l'a annoncé et nul témoin ne peut confirmer qu'il ait reçu une révélation divine (3 : 1336 B-D). Après cette espèce d'introduction, le corps de l'exposé se divise, suivant les règles du genre, en deux parties, l'une de caractère apologétique, l'autre proprement polémique. L'apologie ne répond pas seulement à des objections, elle examine aussi certaines affirmations coraniques qui ont trait à la doctrine chrétienne. Dans les paragraphes 4-8 : 1337 A-1341 A, Zigabène résume les réponses chrétiennes concernant la divinité du Christ et la Trinité (4 : 1337 A-D), la Mère de Dieu, confondue dans le Coran avec la sœur de Moïse (5-6 : 1337 D - 1340 B), la crucifixion de Jésus (6 : 1340 B), la scène du ciel dans laquelle Jésus, d'après le Coran, aurait nié devant Dieu qu'il ait proclamé sa propre filiation divine (7 : 1340 C), enfin la vénération de la Croix (8 : 1340 C - 1341 A). Dans la partie polémique, Zigabène s'appuie sur une analyse générale du Coran. Ici, il suit Nicétas de Byzance.

Il passe en revue la doctrine coranique (9-10: 1341 B - 1348 A), le culte de l'Islam (11-12: 1348 A-B), les erreurs diverses du Coran (13-15: 1348 C - 1349 A), son éthique et la législation (6-20: 1349 A - 1353 A), ses légendes eschatologiques (20-22: 1353 B-D). Après cet exposé, il consacre les paragraphes 23-28: 1353 D - 1360 B à montrer, dans une argumentation générale, que la prétendue mission de Mahomet n'est pas authentique. Enfin il résume l'attaque dirigée par Nicétas contre les musulmans qui allèguent que Dieu a béni leur ancêtre Ismaël au même titre qu'Isaac (29: 1360 B-C). La conclusion de tout le chapitre exhorte les chrétiens à rejeter Mahomet et ses erreurs et à s'attacher fidèlement au Christ. Zigabène prononce lui-même, pour donner l'exemple à ses lecteurs, sa profession de foi chrétienne (29: 1360 C-D).

On le voit, le plan du chapitre se soutient. Malgré l'abondance des textes qu'il avait à résumer et à arranger, Zigabène a su dominer son sujet et présenter un ensemble dont la composition est digne d'éloge. On peut certes y relever des défauts. Son apologie de la doctrine chrétienne aurait pu, par exemple, être mieux ordonnée: il aurait mieux fait de grouper ensemble ce qui a trait à la divinité du Christ, au lieu de revenir deux fois sur le sujet. On doit dire ici, à sa décharge, qu'il s'est cru obligé de conserver tel quel le morceau classique devenu presque intouchable dans lequel Jean Damascène résume la doctrine musulmane (cf. *Panoplie 28*, 2: 1333 D - 1336 B = *De Haeresibus 101: PG* 94, 765 A-B). Mais ailleurs, Zigabène développe, encore deux fois, les raisons qui militent contre l'authenticité de la mission de Mahomet. Dans le premier passage, il est tributaire de Jean Damascène (3: 1336 B-D); dans le second, il résume les conclusions de Nicétas (23-28: 1353 D - 1360 B). Mais les défauts de Zigabène n'affectent pas seulement la composition de son chapitre. Son texte contient certains contresens recueillis dans les sources qu'il met à contribution. Il reprend par exemple à Nicétas la traduction erronée de *ṣamad* par *sphérique* et *matériel* (9: 1341 B), de *'alaḳ* par *sangsue* (15: 1349 A). On rencontre même un énorme contresens où *kawthar* (*Coran* 108, 1-2) est transcrit *kantharon* (*scarabée* ou *coupe*). Peut-être faut-il ici inculper le copiste ou l'éditeur [4] (12: 1348 B).

---

[4] Il est facile de se tromper et de lire *kantharon* κάνθαρον, pour *kautharon* καύθαρον : ce dernier mot est un vocable étranger et difficile à comprendre pour les copistes non arabisants de Byzance. Nous aurons l'occasion de relever, au cours de l'analyse du texte, d'autres contresens hérités de

Zigabène a lu avec attention l'œuvre de Nicétas et en a fait grandement son profit. Mais il n'a pas su ou n'a pas pu passer au crible de la critique l'analyse et les thèses du maître. Cela dépassait naturellement les limites fixées à sa tâche: il devait résumer et non refaire ce que les classiques de la polémique contre l'Islam avaient fait. De plus, il ne connaissait sans doute pas assez l'arabe pour s'aventurer dans une révision critique de l'analyse du Coran faite par Nicétas. Enfin, même si de temps en temps il rectifie le texte de ses devanciers (5), il ne devait pas se sentir de taille à se mesurer avec Jean Damascène et avec Nicétas de Byzance.

Dernier trait: l'œuvre de Zigabène appartient à une autre époque que celle de ses devanciers. Elle trahit un autre climat psychologique. On était alors loin du temps où les luttes sur les frontières mettaient de la fièvre dans les esprits des théologiens. Il ne s'agissait plus de composer des œuvres de combat contre l'Islam, pour seconder doctrinalement les empereurs dont les armes s'employaient à reconquérir les régions envahies par l'ennemi. Il s'agissait plutôt d'accommoder des résumés sur diverses erreurs, entre autres sur l'Islam.

Dans les limites de son entreprise et selon les aptitudes de son talent, Zigabène a réussi à nous présenter un exposé intéressant qui, s'il reprend et aide à fixer dans les esprits les thèses extrémistes de Nicétas, permet du moins d'embrasser le sujet d'un coup d'œil, grâce à une synthèse claire et bien faite (6).

CONTRE LES SARRASINS
(*PG* 130, 1332 D - 1360 D)

Dans le titre même du Κατὰ Σαρακηνῶν, l'auteur mentionne les noms divers dont on appelle les musulmans: *Ismaélites*, comme descendants d'Ismaël, fils d'Abraham; *Agarènes*, du nom d'Agar,

Nicétas et que l'autorité de ce dernier a rendus traditionnels chez les écrivains byzantins.

(5) Par exemple, HAMARTOLOS (7 : *PG* 110, 868 C-D) parlait de *trois* fleuves dans le paradis : miel, lait, vin. ZIGABÈNE, qui résume le paragraphe, corrige et mentionne les *quatre* fleuves : eau, lait, vin, miel. Son texte est la traduction du verset coranique 47, 15, d'après NICÉTAS, *Réfutation du Coran II*, XVIII, 78 : *PG* 105, 769 A.

(6) Cf. sur la mesure de l'originalité de Zigabène dans la rédaction de son exposé sur l'Islam, la restriction exprimée plus bas dans notre note 20.

mère d'Ismaël; *sarrasins*, par référence au mot d'Agar: « Sara m'a renvoyée vide » (1332 A - 1333 A) (7).

I. *Aperçu historique* (1: 1333 A-D) (8).

1) Jusqu'aux temps d'Héraclius, les sarrasins étaient idolâtres: ils adoraient l'astre de l'aurore et Aphrodite-Khabar, c'est-à-dire la grande. A cette époque, avènement de Mahomet, faux prophète, grand et célèbre par ses blasphèmes (1333 A).

2) Vie de Mahomet: Mahomet est descendant d'une tribu ismaélite. Orphelin dès son enfance, il est accueilli comme domestique à gages par une veuve de sa parenté. Il gagne sa faveur et vit avec elle, puis il la prend ouvertement pour femme (1333 A-B).

Mahomet entreprend des voyages de commerce. En Palestine, il fréqente des Hébreux, des ariens et des nestoriens: il leur emprunte respectivement le monothéisme, la négation de la divinité du Verbe et de l'Esprit et enfin l'anthropolâtrie. De ses divers éléments, il se forge une religion composite (1333 B).

Il ressent les atteintes de la paralysie. Sa femme s'en afflige fort. Un moine hérétique banni se fait le complice de Mahomet. Il rassure la femme de celui-ci: sa maladie est surnaturelle, elle est le résultat de ses visions et des ses communications avec l'archange Gabriel; Mahomet est le plus grand prophète (1333 B-C).

La femme se fait le porte-parole de ces secrets. Les autres femmes, mises dans la confidence, transmettent la nouvelle à leurs maris. Et c'est de la sorte qu'est née la vocation de Mahomet (1333 C-D).

II. *Doctrine de l'Islam* (2: 1333 D - 1336 B) (9).

1) Le Coran est descendu sur Mahomet, durant son sommeil.

2) Dieu est un, créateur, ni engendrant ni engendré.

3) La parole de Dieu et son esprit, créés, vinrent sur Marie,

---

(7) Le titre reprend mot à mot le début du *Contre Mahomet : PG* 104, 1448 B.

(8) L'aperçu historique reprend à peu de choses près le *Contre Mahomet : PG* 104, 1448 B - 1449 C. Ce dernier texte est une espèce d'accommodation de deux passages, l'un appartenant à HAMARTOLOS, *Chronique 235*, 1-6 : *PG* 110, 864 C - 868 A, et l'autre à JEAN DAMASCÈNE, *De Haeresibus 101 : PG* 94, 764 A - 765 A.

(9) Cf. *De Haeresibus : PG* 94, 765 A-C.

sœur de Moïse et d'Aaron: elle conçut virginalement et enfanta Jésus-Christ, prophète et serviteur de Dieu.

4) Les juifs crucifièrent l'ombre de Jésus. Lui-même, il ne mourut point. Dieu le prit à lui. Au ciel, Jésus nia qu'il ait affirmé sa filiation divine et sa divinité.

Zigabène va discuter une à une les assertions doctrinales précédentes.

III. *Réfutation générale:* Critères de crédibilité (3: 1336 B-D) ([10]).

1) Prophétie: — Moïse et les prophètes ont annoncé à l'avance la mission de Jésus-Christ, Fils de Dieu et Dieu. Ils ont prédit son incarnation, sa crucifixion, sa sépulture, sa résurrection, son ascension, son retour eschatologique pour le jugement. Or vous admettez vous aussi les prophètes.

— Nul d'entre eux n'a rien annoncé au sujet de Mahomet.

2) Témoins et signes divers:

— Moïse a reçu la Loi dans la nuée, le feu, l'obscurité et l'orage.

— Mahomet: Nul signe. Son écriture est l'œuvre d'un homme endormi. Qu'est-ce qui prouve qu'elle vienne de Dieu ? Il a pu la tenir d'un autre. Lui-même a pu l'avoir composée et déclarer qu'elle lui a été inspirée par Dieu. Cette écriture ne contient que les rêves et les mensonges d'un homme pris de sommeil.

Mahomet a lui-même prescrit de ne rien faire que sur la foi de témoins. Comment donc seuls votre foi et votre écrit, les admettez-vous, sans la foi de témoins ?

IV. *Apologétique* (4-8: 1337 A - 1341 A).

1) Divinité du Christ et Trinité:

— Le Christ est, dites-vous, Parole et Esprit de Dieu. Or Parole et Esprit de Dieu sont inséparables de lui. La Parole de Dieu est évidemment Dieu aussi. Le Christ est donc Dieu. Il est de plus homme, né de la Vierge ([11]).

— A l'objection tirée du Coran qui nie la divinité du Christ, Zigabène répond par un raisonnement en forme:

Dieu est parfait. Il a une Parole personnelle, éternelle, vivante

([10]) Cf. *De Haeresibus :* 765 C - 768 B.
([11]) Cf. *De Haeresibus :* 768 C - D.

et parfaite. Analogiquement à la parole de l'esprit humain, la Parole de Dieu forme avec lui un seul être par la nature, mais elle est distincte de lui par la personne.

De même en est-il de l'Esprit. Il est en Dieu, subsistant. Il forme avec Dieu un seul être par la nature. L'Esprit substantiel « procède du Père et accompagne le Verbe et Fils et est sa manifestation » (4: 1337 A-D) ([12]).

2) La Mère de Dieu: l'auteur exposera sa pensée « brièvement et autant qu'il le faut pour réfuter le Coran ».

— Marie, sœur de Moïse et d'Aaron est de 2 000 ans antérieure à la naissance du Christ.

— David aurait-il pu être appelé ancêtre du Christ selon l'humanité, si la Mère du Christ n'était autre que la sœur de Moïse (5: 1337 D - 1340 A)?

— Jésus, debout devant Pilate, aurait été extrêmement vieux, consumé par l'âge (6: 1340 A-B) ([13]).

3) La crucifixion:

— La réalité de la crucifixion du Christ est prouvée par le sang de son corps, qui a coulé et qui est conservé chez les chrétiens, comme source de nombreux maricles.

— Les prophètes ont prédit la crucifixion et la passion du Christ.

— Il y a d'autres preuves scripturaires que les sarrasins ne connaissent ni n'admettrent et que nous omettons (6: 1340 B) ([14]).

4) La scène du ciel et la déclaration du Christ (cf. *Coran* 5, 116-117).

— Dieu ignore-t-il si le Christ a enseigné sa propre divinité ? Et comment se fait-il qu'il se contente de sa réponse pour tout renseignement ?

([12]) Ce développement n'apporte rien de neuf par rapport à ce que les théologiens nous avaient appris sur la doctrine chrétienne relative à la Trinité. Nour pensons à Jean Damascène, à Abū-Ḳurra et surtout à l'*Exposé* de la foi chrétienne de Nicétas de Byzance, pour ne parler que des auteurs qui ont écrit sur l'Islam.

([13]) Cf. NICÉTAS DE BYZANCE, *Réfutation du Coran II*, XXV, 93 : *PG* 105, 789 C - 792 A ; 94 : 792 C.

([14]) Ce passage n'est pas emprunté à Nicétas. Zigabène a préféré remplacer les observations sur la psychologie de Mahomet que Nicétas avait insérées ici, par des raisons plus directes et, à son sens, plus objectives. On sait qu'il a composé des ouvrages d'exégèse appréciés des spécialistes.

— Comment le Christ, qui est la Vérité, a-t-il menti en niant sa divinité (7: 1340 C) ([15])?

5) La vénération de la Croix est une idolâtrie, objectez-vous (8: 1340 - 1341 A).

— Et que dites-vous de votre vénération de la pierre de la Ka'ba (le texte porte fautivement (Βραχθάν). Vous l'honorez, vous vous y frottez, vous la baisez, en souvenir, dites-vous, d'Abraham qui aurait couché sur elle avec Agar; d'autres prétendent qu'Abraham y attacha sa chamelle, alors qu'il allait pour sacrifier Isaac (8: 1340 C-D). Comment pouvez-vous de la sorte nous injurier et nous reprocher de vénérer la Croix qui a détruit la puissance des démons et la tromperie du diable (8: 1340 D) ([16])!

— Votre pierre n'est qu'une tête d'Aphrodite ([17]). Entre autres divinités, vous honorez encore Bakkha Ismakekh (Βάκχα 'Ισμάκεχ) (8: 1340 D).

— Et vous rangez parmi les choses divines Ṣafā et Marwa, deux noms barbares (8: 1341 A) ([18]).

— Puis Zigabène s'attaque aux rites de la déambulation à la Mekke, qu'il qualifie de rites idolâtriques (8: 1341 A) ([19]).

V. *Polémique* (9-29: 1341 A - 1360 C).

1. *Analyse générale du Coran* ([20]) (9-22: 1341 A - 1353 D).

Mahomet, homme illettré et rustique, a écrit 113 chapitres, avec des titres dignes de son manque de culture. Il ne s'agit pas ici de déballer et de réfuter tout leur contenu. Retenons quelques

---

([15]) Jean Damascène traitait l'affirmation coranique par le dédain (*De Haeresibus : PG* 94, 765 B-C). Nicétas se lançait dans des considérations de psychologie religieuse sur les intentions perfides de Mahomet (*Réfutation II*, IV, 52 : *PG* 105, 740 A-B), ou adoptait l'attitude dédaigneuse de Jean Damascène (*ibid.* I, 31 : 712 B). Zigabène croit plus utile de présenter des réflexions qui se rapportent directement au sujet.

([16]) Cf. *De Haeresibus : PG* 94, 768 D - 769 B.

([17]) Cf. *De Haeresibus, loc. cit.*; NICÉTAS, *Réfutation II*, I, 37 : 720 C-D.

([18]) NICÉTAS, *Réfutation II*, I, 37 : 720 C.

([19]) Cf. NICÉTAS, *Réfutation II, loc. cit.*; II, 44 : 728 D - 729 A ; XXVI, titre : 792 C-D ; XXVI, 95 : 793 B ; XXVII, 97 : 796 B ; XXVII, 98 : 797 A.

([20]) Le *codex Palatin* porte ici, en marge, la note suivante : « Tiré des écrits de saint Évode, *ἐκ τῶν τοῦ ἁγίου Εὐοδίου* ». En attendant que soient publiés les extraits qu'Évode a tirés de la *Réfutation* de NICÉTAS, nous ne saurions dire dans quelle mesure Zigabène est dépendant de lui et dans quelle mesure il intervient personnellement dans la rédaction de ce résumé polémique.

points, juste assez pour faire connaître et mépriseé ce livre (9: 1341 A-B).

A) *Doctrine.*

1) Dieu est une sphère matérielle (ὁλόσφυρος), dépourvue de sens et au mouvement désordonné (9: 1348 B) ([21]).

Dieu est cause de tout bien et aussi de tout mal. Zigabène cite à l'appui les versets du *Coran* 7, 178.188 ([22]). Pour la réfutation de cette doctrine, il renvoie au paragraphe 17 de son chapitre *Contre les Massaliens* ([23]) (9: 1341 C-D).

2) Sourate VIII/9 (*Coran* 9, 30): Juifs et chrétiens appellent fils de Dieu respectivement Israël et Jésus.

Mais les juifs, répond Zigabène, n'appellent pas Israël fils parce qu'il est né de Dieu, mais parce qu'il est chéri de lui. Les chrétiens, eux, « confessent que le Christ est Fils de Dieu par nature, consubtantiel au Père selon la divinité ». Zigabène cite l'Évangile, Écriture admise comme divine par les sarrasins. Jésus a reçu un triple témoignage: au baptême (*Matth.* 3, 17), avant la passion (*Jn* 12, 28) et au Thabor (*Matth.* 17, 5) (9: 1341 D - 1344 A) ([24]).

3) Mission du Christ selon le Coran (*Coran* 5, 46): L'Évangile accomplit l'ancienne Loi, il est direction, lumière et justice.

O Mahomet, « il ne te reste plus rien à apporter aux hommes que l'égarement et l'erreur » (9: 1344 A-B) ([25]).

4) Dieu livre à la débauche les hommes, pour pouvoir les perdre (*Coran* 17, 16-17). Est-ce là parole de Dieu ou parole du démon ? Qui commande le libertinage et en porte la responsabilité (9: 1344 B-C) ([26])?

5) Les anges filles de Dieu: Le Coran a mal compris l'Écriture et s'oppose à elle:

([21]) Cf. NICÉTAS, *Réfutation II*, I, 29 : 705 D - 708 A ; XVIII, 82 : 776 B ; XXIV, titre et 89 : 784 C - 785 B. — Désormais, à moins d'indications contraires, les références signalées dans les notes renvoient à l'ouvrage cité de Nicétas.

([22]) Cf. VI, 57 : 744 B-C.

([23]) Ce chapitre contre les Massaliens est le *titre 26* de la *Panoplie*, cf. *PG* 130, 1273 B - 1289 C. Le paragraphe 17 : 1285 B-C.

([24]) Cf. VIII, 60 : 745 D.

([25]) Cf. IV, 52 : 737 D.

([26]) Cf. XVI, 73 : 764 A-B.

— Moïse (cf. *Gen.* 6, 2) parle des fils de Dieu (les descendants du vertueux Seth) et des filles des hommes (Caïn et ses descendants).

— Mahomet transforme les fils de Dieu en anges femelles, et par là il en revient au mythe grec; il transforme aussi les filles des hommes en fils des hommes. C'est Dieu, dit-il, qui a présidé à leurs relations charnelles: c'est là l'origine des géants.

Dans la même sourate (17, 40), il nie que les anges soient filles de Dieu, mais soutient fortement l'existence d'anges femelles. C'est une absurdité: comment un ange incorporel peut-il être femelle, concevoir, allaiter, etc. (9: 1344 C - 1345 A) ([27])?

6) Les serments: Dans la longue liste de Nicétas, Zigabène choisit les serments des sourates suivantes: 37, 51, 52, 68, 77, 79, 85, 86, 89, 95, 100, 103, puis il groupe ceux des sourates suivantes: 91, 53, 81, 82, 92, 93.

Serments de son Dieu, ou de Mahomet lui-même: il voulait par là éblouir les barbares par sa science et sa connaissance des profonds mystères (*Coran* 69, 1-2).

Serments, où l'on jure par les plantes, les animaux, par des noms inconnus et barbares: ce sont, je pense, des démons nuisibles et criminels. Il jure par ses dieux, car on ne jure que par un plus grand que soi (10: 1345 B - 1348 A) ([28]).

B) *Culte.*

1) Le Coran affirme qu'Israël et Abraham ont construit un temple à Dieu. Or rien de tel dans l'Écriture. Moïse n'a pas omis une seule pierre ointe comme stèle élevée à Dieu, comment aurait-il tu tout un temple (11: 1348 A-B) ([29])?

2) Prescriptions: Prier tournés vers le sud, pour se distinguer de ceux qui prient tournés vers le lever du soleil ([30]).

Ablutions à l'eau ou au sable. Or le sable salit davantage. De plus, « à quoi sert la simple purification à l'eau, quand les âmes sont remplies d'impureté ? » (12: 1348 B) ([31]).

([27]) Cf. XV, 72 : 761 B ; XVI, 74-75 : 764 D - 765 C ; XXII, 87 : 781 B - 784 A.

([28]) Cf. XVIII, 77-83 : 768 B - 777 C ; I, 36 : 717 D - 720 A. Ce sont là, avoue Zigabène (1345 D), choses très « difficiles à exprimer et à comprendre ».

([29]) Cf. I, 36 : 720 A-B.

([30]) Cf. I, 37 : 720 B.

([31]) Cf. IV, 50 : 736 C.

3) Coran 108, 1-2: Zigabène traduit l'*Abondance, kauthar*, par *scarabée* ou *coupe*, κάνθαρον. Sacrifier à un scarabée, quel beau sujet d'ironie ! Mais au prix d'un énorme contresens (12: 1348 B) (32).

C) *Erreurs diverses.*

1) Zigabène passe en revue tout ce qui, dans les sourates 19 à 37, a été emprunté à l'Ancien et au Nouveau Testaments, mais altéré et corrompu.

— Marie, sœur de Moïse et d'Aaron, et l'enfantement du Christ.

— David et Salomon et leurs relations avec les démons (djinns et fées) et les oiseaux. Les merveilles relatées de Salomon (13: 1348 C-D) (33).

2) Mahomet s'érige lui-même en juge futur de l'univers, avec Dieu (13: 1348 D) (34).

3) Le soleil se baigne le soir dans l'eau chaude, pour se lever le matin. — Quel besoin de se baigner ? Le soleil est bien plus pur que l'eau (13: 1348 D) (35).

Le soleil et la lune sont sur des chevaux... Mais ceux-ci seraient consumés par le feu. Les chevaux d'Élie sont, eux, des anges apparus sous la forme de chevaux (14: 1348 D - 1349 A) (36).

4) L'homme vient d'une sangsue. (C'est le contresens traditionnel). — Mais du plus abject, du non-raisonnable, ne vient pas le plus honorable et le raisonnable (37) (15: 1349 A).

D) *Ethique et législation.*

1) Prescriptions alimentaires: Seul de tous les animaux, le porc est prohibé. « Ne suivez par les traces de Satan » (*Coran* 2, 168). — « Il appelle Satan Dieu qui a déterminé ce qui est pur et ce qui est impur » (16: 1349 A-B) (38) !

---

(32) Cf. XVIII, 82 : 776 B. Voir note 5.

(33) Cf. XVIII, 77 : 768 B-D ; ÉVODE, *Passion...* II, 21 : p. 889.

(34) Cf. XVIII, 77 : 768 D.

(35) Cf. I, 29 : 708 B ; XVII, 76 : 768 B.

(36) Ici le texte de Zigabène dépasse les données plus correctes de Nicétas et reprend une phrase du *Rituel d'abjuration : PG* 140, 129 B.

(37) Cf. NICÉTAS, *op. cit.*, I, 29 : 708 B. — La réflexion de Zigabène montre combien la philosophie classique des Grecs, héritée par les Byzantins, jugeait impensable un transformisme biologique, de quelque manière qu'on le comprenne. La réaction de l'auteur est évidemment inspirée ici, directement, par la disproportion manifeste entre la sangsue et l'homme.

(38) Cf. I, 38 : 720 D - 721 A ; V, 53 : 740 B-C.

2) Jeûne: intempérance sexuelle, toute la nuit (*Coran* 2, 187). Pour plus de précision, cf. *Coran* 2, 223 (17: 1349 B-C) ([39]).

3) Législation du mariage: Quatre femmes légitimes; milliers de concubines, en plus des femmes légitimes: autant de concubines qu'on en pourrait entretenir. On peut répudier qui l'on veut d'entre elles et en épouser une autre (18: 1349 C-D) ([40]).

Pratique du *muḥallil*, après répudiation. C'est prescrire l'adultère, en réparation de la répudiation (18: 1349 D) ([41])!

4) Relations avec les chrétiens et les juifs:

— Faire la guerre aux chrétiens. Mahomet a peur qu'ils ne réfutent sa doctrine. Ceux qui les tuent, dit-il, seront récompensés (19: 1349 D - 1352 A) ([42]).

— Le cinquième du butin revient à Mahomet (20: 1352 A) ([43]).

— Épargner les convertis. Mais étrangler les autres, et cela non point à cause de leur foi: il dit lui-même: « Ne les forcez pas à la foi. » C'est donc par cruauté. Il a peur qu'ils ne réfutent sa doctrine (20: 1352 A-C) ([44]).

— « Ne vous faites pas garants des juifs et des chrétiens. » « Malheur à vous, Détenteurs de l'Écriture. »

Sa haine pour les chrétiens se comprend. Mais pourquoi haïr les juifs, les descendants d'Abraham. C'est bien parce que la Loi montre la divinité du Christ (20: 1352 C-D) ([45]).

5) Circoncision des hommes (empruntée aux juifs) et des femmes (ceci est propre à Mahomet) (20: 1352 D) ([46]).

6) Prohibition du vin: prudence de guerre, de peur que les ennemis, surtout les chrétiens, ne les surprennent en état d'ébriété (20: 1352 D - 1353 A) ([47]).

([39]) Cf. I, 38 : 721 B-C ; I, 39 : 721 C-D.

([40]) Cf. JEAN DAMASCÈNE, *De Haeresibus 101 : PG* 94, 769 B.

([41]) Cf. NICÉTAS, *op. cit.*, I, 39 : 721 D. — Le *De Haeresibus*, 769 B-C, parle certes lui aussi de la pratique de *muḥallil*, mais le passage de Zigabène est emprunté à l'ouvrage de Nicétas.

([42]) Cf. VII, 58 : 744 D.

([43]) Cf. VII, 58 : 744 D.

([44]) Cf. VIII, 59 : 745 B ; I, 40 : 724 A-B. Le verset cité : *Coran* 2, 256.

([45]) Cf. IV, 52 : 737 C-D.

([46]) Cf. JEAN DAMASCÈNE, *De Haeresibus 101 :* 773 A.

([47]) Cf. *De Haeresibus :* 773 A. L'explication est propre à Zigabène, mais elle s'inscrit dans la ligne des réflexions et des préoccupations de Nicétas.

E) *Eschatologie.*

1) Légende: Histoire de la chamelle et de sa petite. Exposé et critiques sont empruntés au chapitre de Jean Damascène (partiel) (20: 1353 A-B) ([48]).

2) Le paradis (21-22: 1353 B-D) ([49]).

— Le paradis est réservé en premier lieu à Mahomet et, avec lui, à 70 mille seulement de ses adeptes. Les autres seront jugés: les bons seront introduits au paradis, les pécheurs, portant au cou la sentence de leur affranchissement, entreront de la sorte, eux aussi, au paradis: ce sont les « affranchis de Dieu et du prophète Mahomet ». Au paradis coulent quatre fleuves, et l'on s'adonne à un commerce charnel insatiable (21-22: 1353 B-C).

— Hébreux et chrétiens sont bois du feu éternel.

— Au paradis, des Samaritains emportent les excréments des bienheureux, « afin que le paradis ne sente pas trop fort ».

« Fables ridicules et inconsistantes, erreurs qui n'ont pas besoin de réfutation ! » (22: 1353 C-D).

2. *Argumentation générale: Mission de Mahomet* (23-28: 1353 D - 1360 B).

1) Mahomet défend de discuter sur la foi: il faut, dit-il, remettre les recherches à ce sujet jusqu'au jour du Jugement ([50]). Il effraye ses adeptes en rappelant les châtiments infligés aux juifs qui ont exigé des signes. Il pense de la sorte les détourner d'en demander à leur tour ([51]) (23: 1353 D - 1356 B).

2) Mahomet invente des noms de personnes inconnues, qui seraient venues avant et après Noé (23: 1356 B-D) ([52]).

3) Il se contente d'affirmer purement et simplement sa mission. Il met ses déclarations dans la bouche de Dieu. Il en appelle à Dieu comme témoin.

Mais il n'apporte rien qui soit digne de Dieu: ni signes, ni miracles, ni vraie prophétie, ni conduite vertueuse, ni science (24: 1356 C - 1357 A) ([53]).

([48]) Cf. *De Haeresibus :* 769 D - 772 B. Le texte de Nicétas relatif à la chamelle est d'une discrétion qui contraste avec la fantaisie du commentaire inséré dans le *De Haeresibus* ; cf. NICÉTAS, *op. cit.*, X, 66 : 756 B.

([49]) Cf. HAMARTOLOS, *Chronique 235*, 7 : 768 B - 769 A.

([50]) Cf. NICÉTAS, *op cit.*, III, 45 : 729 D - 732 A.

([51]) Cf. III, 47 : 732 D - 733 A.

([52]) Cf. surtout VI, 55 : 714 B.

([53]) Cf. XII, 69 : 760 B-C.

Il prétexte la mauvaise foi des hommes (25: 1357 A-B) ([54]).

4) Signes et preuves invoqués par Mahomet à l'appui de sa prétendue mission:

— Jets d'astres, lorsque Satan monte écouter ce qui se dit au ciel. Erreur évidente, commente Zigabène: ce ne sont là qu'étincelles et éruptions d'astres (26: 1357 B-C) ([55]).

— Serments soi-disant prononcés par Dieu (26: 1357 C) ([56]).

— Il prétend avoir été annoncé par Jésus. Mais il en parle à son aise. Quelle est la référence précise de cette prédiction (26: 1357 D) ([57])?

5) *Coran* 113 et 114: « Je me réfugie... » Incantation de divin, artifices magiques, rites ténébreux (27-28: 1357 D - 1360 B) ([58]).

3. *Réponse à une considération.*

Les Ismaélites disent qu'Ismaël est fils de Dieu et qu'il a lui aussi reçu une bénédiction.

Oui, mais une bénédiction inférieure à celle d'Isaac. Ce n'est qu'une bénédiction de prospérité, comme celle que l'on prononce sur les êtres non raisonnables: qu'il croisse et multiplie.

Qu'apporte cette bénédiction, si par ailleurs la race d'Ismaël doit être privée de la bienveillance divine (29: 1360 B) ([59])?

VI. *Epilogue* (29: 1360 C-D).

1) Cet exposé a pour but de pousser les chrétiens à dédaigner la doctrine de Mahomet et de ses disciples et à rejeter leurs erreurs, à exalter, par contre, la foi orthodoxe des chrétiens et à rendre grâces au Christ, Sauveur et Dieu, de les avoir gardés de cette erreur et de toute erreur et hérésie.

2) Profession de foi: « Moi, qui ai écrit cela, tout le premier, je rejette et repousse ces erreurs et toute hérésie. » Je crois et je prêche notre Seigneur et Dieu, Jésus-Christ.

([54]) Cf. XIV, 71 : 761 A.
([55]) Cf. XIV, 71 : 761 A-B.
([56]) Cf. I, 36 : 717 D - 720 A ; XVIII, 80 : 772 B-C.
([57]) Cf. XVIII, 79 : 772 A.
([58]) XVIII, 82 : 776 C-D.
([59]) Cf. XXV, 91-92 : 788 B - 789 B.

CHAPITRE XII

NICÉTAS CHONIATE

Un siècle environ après la parution de la *Panoplie dogmatique* de Zigabène, Nicétas Choniate (1) entreprit d'en publier une seconde édition. Il se proposait de reprendre les notices, trop courtes, consacrées aux anciennes hérésies et de les développer, en utilisant pour cela des sources que Zigabène ne semble pas avoir consultées ou du moins pas assez mises à contribution. Certaines erreurs plus récentes devaient aussi être exposées avec plus de détails que dans l'œuvre de Zigabène (2). La nouvelle édition, ainsi remaniée, porta longtemps le même titre de *Panoplie dogmatique* (3). C'est Théodore Scutariote, diacre de Cysique, qui lui donna le nom de *Trésor de la foi orthodoxe.*

Le *Trésor* contient deux chapitres consacrés à l'Islam. Le *tome 26*, encore inédit, a pour titre: Περὶ τοῦ δόγματος τοῦ Θεοῦ τοῦ Μωάμετ, *De la doctrine de Mahomet sur Dieu.* Cet exposé a été inspiré à l'auteur par l'affaire des anathématismes. Nous avons analysé plus haut le *Rituel d'abjuration:* ce *Rituel* contient un anathématisme dirigé contre le Dieu de Mahomet (*PG* 140, 133 début). L'empereur Manuel Comnène (1143-1180) s'était élevé contre la

---

(1) Nicétas Choniate (vers 1138 - vers 1214) était originaire de Chone (l'ancienne Colosses), d'où son nom de Choniate. On l'appelle aussi à tort Akominatos, cf. V. GRUMEL, dans *Ἐπετηρίς* 23 (1953), p. 165-167. Choniate était entré dans la carrière politique. Il était gouverneur de Philippopoli, vers 1189 : le passage des troupes de Frédéric Barberousse à travers la Thrace lui causa de graves embarras. Lorsque la quatrième croisade pilla Constantinople en 1204, Choniate se réfugia avec sa famille à Nicée. Là, il continua à exercer une haute influence à la Cour de Théodore Lascaris (1204-1222).

(2) F. CAVALLERA, « Le Trésor de la Foi orthodoxe de Nicétas Acominatos Choniate », dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, n.s. 5 (1913), p. 124-137, a essayé de déterminer les diverses sources auxquelles appartiennent les textes qui constituent le *Trésor*. Il date l'œuvre de la période nicéenne de la vie de Choniate, donc des débuts du XIIIe s., *art. cit.*, p. 127. Malgré ses mérites, l'étude n'est pas définitive, elle a besoin de bien des compléments.

(3) Cf. BECK, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, p. 19, n. 24 ; CAVALLERA, *art. cit.*, p. 126 ss.

formule qu'il trouvait blasphématoire. Or l'autorité de Nicétas de Byzance était telle qu'elle avait gagné à cette thèse la majorité des théologiens : ceux-ci donc résistèrent et déclarèrent leur accord avec le contenu de la formule. Après de longues discussions, on en vint à un compromis : la formule fut conservée, mais le converti devait diriger l'anathème, non point directement contre le Dieu de Mahomet, mais contre Mahomet lui-même, qui enseigne une doctrine fausse sur Dieu. Choniate rapporte l'histoire de cette dispute à la fois dans le *chapitre 26* du *Trésor* (*Cod. Laur. gr. IX 24*, fol. 356 r - 357 r) et dans son *Histoire de Manuel Comnène* (4). Le récit, dans les deux œuvres, est relaté à peu près dans les mêmes termes, ce qui fait conclure que l'auteur en est sûrement Choniate lui-même et non Scutariote, comme le supposait A. HEISENBERG, *Analekta* (München 1901), p. 18. Il semble, par contre, qu'il faille attribuer à Scutariote les chapitres 17-22 du *Trésor* (5), parmi lesquels se place le *chapitre 20: De la religion des Agarènes*. Nous n'entendons pas ici discuter la question de l'attribution de ces chapitres à Scutariote ou à Choniate. Le *Trésor* étant encore en bonne partie inédit, il est préférable de réserver son opinion, et d'attendre que l'édition complète de l'ouvrage permette de départager les contributions de l'un et de l'autre auteur. Occupons-nous plutôt du texte lui-même.

Le *chapitre 20* a été publié dans *PG* 140, 105-121. Fidèles à la méthode suivie par eux dans tout l'ouvrage, les rédacteurs ont constitué leur exposé sur la *religion des Agarènes* en collectionnant ce que leurs prédécesseurs leur offraient, à leur sens, de meilleur. Ils ont de la sorte puisé, comme pour les autres chapitres, dans l'œuvre de Jean Damascène. Ils ont aussi, comme pour les autres chapitres, conservé une partie du texte correspondant de Zigabène (6). Enfin, ils ont complété le tout par des détails empruntés à d'autres sources secondaires et par des traits neufs

(4) *Histoire...* (éd. de Bonn 1835), VII, 6, p. 278-286.

(5) Cf. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, p. 663-664.

(6) Par exemple, le *chapitre 33* contre les manichéens est emprunté en partie mot à mot à la *Source de la Connaissance* du DAMASCÈNE ; cf. BECK, *Vorsehung...*, p. 19-20. Le *Trésor* reprend le texte de Zigabène contre les pauliciens (CAVALLERA, *art. cit.*, p. 135 ; BECK, *op. cit.*, p. 25-26), et contre les bogomiles (BECK, *op. cit.*, p. 30). — BECK, *ibid.*, fait remarquer avec combien de négligence et de servilité peu avisée le *Trésor* copie la *Panoplie*. Le même auteur, dans *Kirche und theologische Literatur...*, p. 663, observe même que bien des manuscrits du *Trésor* se contentent de donner l'*incipit* des parties empruntées à Zigabène, sans s'occuper d'en reproduire le texte *in extenso*.

qui semblent constituer leur contribution propre. Mais, contrairement à Zigabène, les rédacteurs du *Trésor* ne s'appliquent pas à fondre les élémenets empruntés en une synthèse bien conçue. Ils ne s'efforcent pas de résumer, de dégager l'essentiel, de rédiger de brefs commentaires, d'arranger les diverses pièces, de les disposer de façon que l'exposé se constitue en un tout organisé. Ils semblent croire que leur travail est achevé quand ils ont recueilli et collé à la suite les passages divers qui doivent former la matière du chapitre. Ils donnent ainsi l'impression de ne pas dominer l'ensemble et de s'être imposé comme règle de ne pas intervenir. Et s'il arrive qu'ils interviennent, ils le font avec une maladresse visible. Zigabène avait, par exemple, résumé un passage d'Hamartolos sur le Jugement et le paradis dans la doctrine de l'Islam; il avait inséré son texte, dans la suite de l'exposé, après l'histoire de la chamelle qu'il avait accommodée en s'appuyant sur le *De Haeresibus* (cf. *PG* 130, 1353 A-B: chamelle, et B-D: Jugement et paradis). Dans le *Trésor*, les rédacteurs interrompent le texte du *De Haeresibus* qu'ils copient textuellement, juste après le récit de la chamelle, et cela par fidélité à l'arrangement de Zigabène: ils insèrent là le développement sur le Jugement et le paradis, en reprenant cette fois, non le résumé de Zigabène, mais le texte original d'Hamartolos lui-même. Cependant ils ne prennent pas garde que, chez Zigabène, le passage n'est pas présenté comme un résumé d'une sourate coranique. Ils introduisent, eux, le texte tout simplement par cette indication: « Dans cette même sourate, celle du *Paradis*, Mahomet dit... » (8: *PG* 140, 113 A). Or il n'y a pas de sourate du *Paradis*. Leur initiative, ou plutôt leur docilité peu intelligente à Zigabène, a eu ici pour effets de troubler le texte du *De Haeresibus* et de renvoyer à une fausse sourate coranique. Le manque de personnalité dans la compilation du *Trésor* se manifeste en d'autres endroits d'une manière également frappante. Les rédacteurs reprennent deux fois les mêmes données, pour la bonne raison qu'elles se rencontrent dans deux sources différentes: par exemple ce qui a trait aux interdictions alimentaires dans la loi musulmane (9: 113 D, selon Jean Damascène, et 11: 116 C, selon Zigabène). Relevons un autre exemple: Zigabène (*PG* 130, 1353 B-C) avait eu soin de corriger un passage d'Hamartolos où il était question de *trois* fleuves dans le paradis; il avait écrit quatre, en reprenant le verset coranique 47, 15 selon la traduction de Nicétas de Byzance. Le *Trésor*, sans prêter davantage attention à la chose, copie tel quel le texte du *De Haeresibus* sans retoucher la phrase qui parle de *trois* fleuves seulement (*PG* 140, 112 C-D).

Le chapitre du *Trésor* est une compilation hâtive, faite de pièces empruntées. Outre quelques menus détails et un ou deux développements, l'intervention des rédacteurs est presque inexistante. Il leur manque l'effort de composition et le souci de coordonner les textes recueillis dans une synthèse organique. Ils suivent trop docilement leurs sources, Jean Damascène et Zigabène surtout. Ils ne semblent pas avoir lu directement, dans son propre texte, Nicétas de Byzance. Leurs emprunts à son œuvre reprennent ce qu'en avait résumé Zigabène. Un fait cependant est à relever: le *Trésor* néglige la thèse de Nicétas sur le Dieu de l'Islam, thèse que Zigabène avait retenue. Nous avons dit plus haut que cette thèse, telle qu'elle était formulée dans le *Rituel,* avait provoqué l'intervention hostile de l'empereur Manuel Comnène. Au lieu de l'insérer dans l'exopsé sur l'Islam, les rédacteurs du *Trésor* ont préféré lui consacrer un excursus. Nous n'insisterons pas davantage sur une œuvre dont la marque spéciale semble être le manque d'originalité et la fidélité étroite à une tradition, telle qu'elle a été fixée dans les écrits des siècles précédents ([7]).

De la Religion des Agarènes
(*PG* 104, 105 A - 121 C)

I. *Première partie:* La première partie (1-9: 105 A - 113 D) est une copie textuelle du chapitre consacré à l'Islam dans l'ouvrage de saint Jean Damascène sur les *Hérésies* ([8]).

L'auteur a néanmoins intercalé, entre l'analyse des sourates de la *Chamelle* et de la *Table,* un développement sur le Jugement et le paradis (8: 113 A-C) ([9]), qu'il rattache à une prétendue sourate du *Paradis.*

1) *Le Jugement* (8: 113 A-B).

— Mahomet tient les clés du paradis.

— Moïse se présentera avec les Israélites. Ils seront tous livrés au châtiment du feu, comme transgresseurs de la Loi.

— Les chrétiens seront livrés à la géhenne de feu, parce qu'ils ont appelé le Christ Fils de Dieu et confessé son incarnation et

([7]) Nous donnerons tout à l'heure les renvois aux textes parallèles dans les sources que les rédacteurs du *Trésor* ont mises à contribution.

([8]) *PG* 94, 764 A - 773 B.

([9]) Emprunté à Hamartolos, *Chronique 235,* 7 : *PG* 110, 768 B - 769 A.

sa crucifixion; les juifs n'ont en effet crucifié que l'ombre du Christ.

— Mahomet sera loué par Dieu pour sa piété. Dieu lui remettra les clés du paradis. Entreront avec lui sans objection ni jugement 70 mille sarrasins. Les autres seront jugés: les justes auront leur récompense, les pécheurs porteront des libelles à leurs cous: ce sont les affranchis de Mahomet, et ils seront admis dans le paradis.

2) *Le paradis* (8: 113 B-C).

— Des femmes seront au service des élus.

— Des Samaritains seront introduits au paradis, non pour jouir, mais pour vaquer au service: ils doivent effectuer la vidange des excréments et des immondices, « de peur que le paradis ne sente mauvais ».

— Chacun vivra comme il a vécu ici-bas, dans la richesse ou l'indigence, etc.

Le chapitre du *De Haeresibus* que le *Trésor* copie semble tronqué. Les rédacteurs lui arrangent une finale (9: 113 D - 116 A):

Mahomet a enseigné que Dieu est cause de tout bien et de tout mal. Tout, vols, crimes, etc... vient de Dieu: c'est écrit (113 D).

Ce sont ces erreurs qui causent la perte des adeptes de Mahomet (113 D - 116 A) (10).

Enfin, une dernière phrase termine le chapitre emprunté: l'hérésie des Ismaélites est apparue, du temps d'Héraclius, en l'an 6145 de la création du monde (116 A) (11).

II. *Deuxième partie* (10-12: 116 A - 117 B).

« Mais afin d'ajouter aux choses dites, nous dirons ce qui suit et qui est tiré du même livre », du Coran (12).

1) Le Christ est un apôtre venu confirmer ce qui a précédé, avec un Évangile de bonne direction et de justice.

---

(10) Ce petit passage résume un texte d'HAMARTOLOS, 8 : 869 A et 11 : 869 C - 872 A.

(11) Signalons quelques variantes apportées au texte du *De Haeresibus*, col. 108 B : mention des icônes avec la Croix (cf. *De Haeresibus* : 768 D) ; 113 A : *pâturages de l'enfer*, au lieu d'*âmes des ânes* (*De Haeresibus* : 772 C-D).

(12) Toute cette partie est reprise de la *Panoplie* de Zigabène, moyennant quelques modifications destinées à rendre le texte plus court. Le *Trésor* ne choisit que quelques paragraphes de la longue analyse de Zigabène.

— Et toi, Mahomet, que te reste-t-il à apporter aux hommes ? Rien d'autre que l'erreur et la corruption de la vraie doctrine (10: 116 A-B) ([13]).

2) Dieu livre les hommes à la débauche, pour pouvoir les perdre.

— Cela n'est pas le propre de Dieu, mais du diable (10: 116 B) ([14]).

3) Le soleil et la lune sont montés sur des chevaux.

— Mais « il ne sait pas, le misérable ! qu'étant inanimés, ils ne sauraient aller à cheval. Et puis, comment des chevaux supporteraient-ils de véhiculer du feu ? »

D'autre part, les chevaux d'Élie ont, des chevaux, non point la nature, mais seulement la forme (11: 116 B) ([15]).

4) L'homme est venu de la sangsue (11: 116 C) ([16]).

5) Tous les animaux, sauf le porc, constituent des aliments purs et licites. « Ne suivez pas les traces de Satan » (*Coran* 2, 168).

— Satan, pour lui, c'est Dieu qui a distingué, dans l'ancienne Loi, les aliments purs et impurs. Comment donc toi-même l'appelles-tu Dieu en d'autres endroits (11: 116 C) ([17]) ?

6) Le jeûne: intempérance sexuelle, la nuit (*Coran* 2, 187). Pour plus de précision se rappeler *Coran* 2, 223 (11: 116 C-D) ([18]).

7) Relations avec les chrétiens (12: 116 D - 117 B) ([19]).

— « Tuez-les », vous en serez récompensés. Le cinquième du butin est la part de Dieu et de son prophète Mahomet.

— Si les chrétiens embrassent l'Islam, recevez-les comme des frères. C'est un appât.

— « Ne vous faites pas garants des juifs et des chrétiens. » « Malheur à vous, Détenteurs de l'Écriture », chrétiens et juifs.

Sa haine pour les chrétiens se comprend. Mais pourquoi haïr les juifs à qui il emprunte la circoncision et un certain nombre de prescriptions ?

([13]) Cf. *Panoplie 28*, 9 : *PG* 130, 1344 A-B. Désormais les références renvoient à ce même chapitre *28* de la *Panoplie*.

([14]) Cf. 9 : 1344 B-C.

([15]) Cf. 13-14 : 1348 D - 1349 A.

([16]) Cf. 15 : 1349 A.

([17]) Cf. 16 : 1349 A-B.

([18]) Cf. 17 : 1349 B-C.

([19]) Cf. 19-20 : 1349 D - 1352 D.

8) Mission de Mahomet: Dieu a rendu témoignage en faveur de Mahomet. « Par l'astre qui se couche, jure-t-il, votre compagnon n'est pas égaré... ni n'a parlé par propre impulsion » (*Coran* 53, 1-3).

Jésus aussi aurait annoncé la venue de Mahomet (*Coran* 61, 6). Or il n'y a nulle trace d'une telle déclaration. Aucun chrétien ne la connaît. C'est pure invention (13: 117 B-C) ([20]).

III. *Réponses aux objections* (13-18: 117 C - 121-C).

1) Si Jésus est né virginalement, Adam aussi est venu sans génération.

— Jésus est né virginalement en sa qualité de Dieu. Adam, lui, est une créature, formée de boue. Grande est la distance (13: 117 C) ([21]).

2) Les sarrasins prétendent que la pierre coupée dans la montagne dont parle Daniel (cf. *Dan.* 2, 34-35. 45), c'est Mahomet([22]).

— Quelle relation y a-t-il entre Daniel et ce Mahomet qui dit du mal de Moïse et de la Loi ? De plus, quelle statue Mahomet a-t-il heurtée et réduite en poudre, comme le Christ l'a fait pour le polythéisme (14: 117 D)?

3) Quel profit vous a apporté l'incarnation du Fils de Dieu ?

— « Le mystère de la Trinité a été révélé et connu et cru par le monde entier. Le polythéisme de l'erreur grecque a été aboli. La divination, l'empoisonnement et la magie démoniaque ont

---

([20]) Cf. 26 : 1357 C-D. On voudra bien se reporter à notre chapitre sur Zigabène pour retrouver les passages correspondants de Nicétas de Byzance, résumés d'abord par Zigabène et repris ensuite par le *Trésor*.

([21]) Cf. le même thème dans l'*Epître de Léon : PG* 107, 320 D - 321 A ; *Lettre à l'émir de Damas*, trad. Abel, dans *Byzantion* 24 (Bruxelles 1954), p. 357-358 ; BARTHÉLEMY D'ÉDESSE, *Réfutation d'un Agarène : PG* 104, 1397 D - 1400 A.

([22]) Cet argument musulman apparaît ici pour la première fois dans la littérature byzantine qui nous est connue. Mais le verset de Daniel avait été depuis longtemps déjà annexé par les musulmans et rangé dans la liste des textes bibliques qui prédisent l'avènement de Mahomet, cf. E. FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter*, p. 87, qui cite ṬABARĪ (855), *Kitāb al-dīn wa l-dawla*, éd. Mingana (Manchester 1923), p. 113 ; MĀWARDĪ (mort en 1058), *A'lām al-nubuwwa*, extraits édités par Shreiner dans *Sem. Studies, Memory Alex. Kohut* (1897), p. 511 ss.; et aussi ḲARĀFĪ (mort en 1285), *al-Adjwiba al-fākhira* (Le Caire 1322 H.), p. 259 ; Muḥammad IBN ABĪ ṬĀLIB (1321), *Ms. Utrecht 40*, f. 15 ; Sa'īd IBN ḤASAN (1320), *Masālik al-naẓar*, éd. et trad. angl. Sidney Adams Weston, dans *Journ. of the Amer. Oriental Soc.* 24, 2 (1903), p. 344-345.

disparu au loin. Le baptême de filiation, la rédemption, la dispensation des charismes ont été prodigués à tous ceux qui ont cru. Du lever du soleil jusqu'au couchant, l'Évangile a été répandu. La cloison intermédiaire de la barrière de l'ancienne inimitié entre Dieu et les hommes a été abattue: Dieu s'est réconcilié avec nous, par la médiation de son propre Fils. Le royaume du ciel a été ouvert. D'autres biens aussi ont été accordés aux hommes: nous nous dispensons de les rappeler en détail » (14: 117 D - 120 A).

4) Le Christ a-t-il été crucifié de son plein gré, quel est alors le crime de ses bourreaux ? — ou malgré lui, et alors il faut conclure qu'il est faible et sans puissance (15: 120 A) ([23]).

a) Le Christ a été crucifié de son plein gré:
— Lui-même l'affirme, cf. *Jn* 10, 18-19.
— Les juifs n'ont point réussi à mettre la main sur lui avant l'heure prédéterminée de sa passion.
— Il a voulu souffrir pour détruire la mort et nous donner l'assurance de la résurrection d'entre les morts (15: 120 B).

b) Néanmoins, ses bourreaux sont dignes du dernier châtiment,
— parce qu'ils n'ont pas reconnu en lui celui dont la Loi et les prophètes avaient prédit l'avènement;
— parce qu'ils ont payé de la mort ses nombreux bienfaits (15: 120 B).

5) Il est écrit (*Deut.* 21, 23): Maudit tout homme suspendu à un bois. Comment le Christ crucifié, qui doit donc être considéré comme maudit, peut-il être source de bénédiction ?
— Le Christ est Dieu. Si, en raison de sa crucifixion, il a pu être appelé *malédiction,* il l'a voulu pour nous racheter de la malédiction de la Loi. Car « comme en Adam tous nous sommes morts, de même dans le Christ nous vivons » (cf. *Rom.* 5, 15-18).
— Exemple: Dans le désert, les serpents mordaient les Hébreux. Moïse a suspendu en croix un serpent d'airain. Quiconque, après avoir été mordu, regardait ce serpent crucifié, était sauvé. Le serpent d'airain est l'antitype du Christ (cf. *Jn* 3, 14-15) (16: 120 C-D).

([23]) Cf. *Lettre à l'émir de Damas,* p. 366 ; *Controverse entre un sarrasin et un chrétien : PG* 96, 1340 C - 1341 C ; Abū-Kurra, *Opuscule 9 : PG* 97, 1529. A peu de détails près, la réponse du *Trésor* est la même que dans ces ouvrages.

6) Vénération de la Croix, au même titre que le Christ ([24]).

— D'abord, c'est une calomnie: nous honorons le Christ comme Dieu, et la Croix en considération de Celui qui a accepté d'être crucifié sur elle, et qui, par elle, a opéré de nombreux miracles. Nous vénérons la Croix, en raison de la grâce divine dont elle a été remplie par la passion du Christ.

— D'ailleurs, toi-même, à la Mekke, « quand tu y accomplis les mystères de ta croyance, tu n'adresses pas le culte aux pierres et aux murs, mais à celui qui est vénéré dans la maison de là-bas »([25]) (17: 121 A).

— L'arche de la Loi avait droit à un grand respect, à cause des choses déposées en elle (*II Chron.* 5, 6). C'est pourquoi celui qui l'a touchée a été châtié (17: 120 D - 121 A).

7) Les sarrasins nous accusent de transgresser les commandements du Christ ([26]), en rendant le mal pour le mal, et en nous souciant de la nourriture et du vêtement (18: 121 A-B).

a) Ce n'est pas transgresser que de combattre nos ennemis et surtout les infidèles ([27]). C'est accomplir la justice. La loi exhorte à pardonner à ceux qui nous frappent (*Ps.* 7,5), mais aussi à défendre ceux qui sont maltraités (*Ps.* 58 (57), 11). D'ailleurs Dieu n'a-t-il pas noyé Pharaon ?

([24]) Cf. *Epître de Léon : PG* 107, 320 C-D. L'auteur ici replace les arguments utilisés par Léon dans le cadre traditionnel de la défense du culte de la Croix.

([25]) C'est l'une des rares fois où l'expression devient respectueuse et où un polédiste use pour le culte musulman du même vocabulaire que pour le culte chrétien.

([26]) Les musulmans, on le voit, cherchent dans l'Évangile et la Bible, non seulement des textes prophétiques sur Mahomet et des arguments contre la divinité du Christ, mais aussi des griefs contre la conduite morale des chrétiens : c'est l'écho de l'attitude de Mahomet dans le Coran, cf. plus haut notre *Introduction.*

([27]) Ce paragraphe est intéressant à plus d'un point de vue. D'abord, il semble marquer dans l'attitude musulmane un petit revirement : ils ne tirent plus avantage de leurs victoires et des guerres qu'ils mènent « dans le chemin d'Allah », ils en viennent peut-être à une plus juste conception des choses. A leur tour, ils attaquent les chrétiens qui s'engagent dans la guerre contre leurs ennemis, et cela au mépris de l'enseignement de leur Maître. Il est intéressant, d'autre part, de rapprocher la justification faite ici de la guerre chrétienne de l'attaque massive que Nicétas de Byzance lançait contre le *djihād* musulman (*Réponse et Réfutation* 12-15 : *PG* 105, 836 D - 841 C). L'élégance de la réponse du *Trésor* n'ôte pas le malaise qu'une telle comparaison peut provoquer.

Celui donc qui mène la guerre et commet l'injustice transgresse la loi et trouble l'ordre naturel. Mais celui qui lutte contre un tel transgresseur réatblit l'ordre et ressemble à Dieu: « Libérez, dit-il, le faible et le pauvre, de la main des impies délivrez-les » (*Ps.* 82 (81), 4) (18: 121 B-C).

b) « Ne vous souciez pas de la nourriture et du vêtement » (*Matth.* 6, 25; *Lc* 12, 22). Cela a été ordonné aux apôtres, pour les prémunir contre tout reproche, grand ou petit. Car ils sont le sel de la terre, qui ne doit pas s'affadir (*Matth.* 5, 13).

D'ailleurs, le Christ condamne non le nécessaire mais le superflu.

Enfin, « nombreux ont été parmi les chrétiens d'autrefois, et parmi ceux d'aujourd'hui non en petit nombre sont ceux qui gardent ces préceptes sublimes et grands » (18: 121 C).

CHAPITRE XIII

BARTHÉLEMY D'ÉDESSE

Le dialogue religieux de caractère populaire est né en Syrie. Le fait est naturel, si l'on considère que l'atmosphère la plus favorable à sa naissance est le contact constant entre les adeptes de religions différentes qui vivent dans un même pays et dans un même milieu. Ce fut le cas des musulmans et des chrétiens en Syrie et, plus généralement, dans les limites du khalifat. Certains écrits de propagande religieuse rédigés à Byzance, voire à la demande des empereurs, empruntent parfois un ton qui les rapproche des polémiques populaires. Telles sont certaines pages du classique de la polémique, Nicétas de Byzance, et la *Lettre à l'émir de Damas*. Mais l'ouvrage qui contient en lui-même tous les traits qui font les pamphlets les plus truculents, c'est la *Réfutation d'un Agarène* du moine Barthélemy d'Édesse, publiée dans *PG* 104, 1384-1448. Malheureusement, les premiers éditeurs se sont permis d'en retoucher le texte, écrit originairement en langue vulgaire(1). Ils l'ont remanié pour le rendre plus conforme à la syntaxe classique. Ils ont de plus flanqué la version ainsi accommodée d'une traduction latine qui n'est souvent qu'une paraphrase fantaisiste.

La *Réfutation* nous est en outre parvenue tronquée. Dans le manuscrit unique que nous en possédons, le début de l'ouvrage manque. Le texte que nous lisons actuellement débute par une liste d'objections musulmanes. Barthélemy parle avec un interlocuteur agarène: il veut résumer les objections qu'il a su découvrir dans le Coran et dans les livres des musulmans, et il se propose de répondre à tout cela et d'infliger à l'Islam une défaite cuisante. Son attitude est celle d'un lutteur sûr de la victoire. Il n'a absolument aucun égard pour son partenaire. C'est lui qui a l'initiative du dialogue, c'est lui qui résume les objections, c'est lui qui présente les réponses, quand bon lui plaît, c'est lui qui s'amuse à faire la caricature des pratiques musulmanes et à asséner au Coran, à Mahomet et à son interlocuteur musulman les coups les mieux dirigés. Son ton couvre toutes les gammes, depuis

(1) Comparer le texte de *PG* avec le fragment de la fin du XVIIe s. édité par A. DELATTE, *Pamphlet contre Mahomet*, dans *Anecdota Atheniensia*, I, Paris 1927, p. 333-357.

l'argumentation calme jusqu'aux emportements les plus véhéments. Son enthousiasme pour sa propre foi chrétienne lui donne d'autant plus d'assurance et le pousse à s'engager à fond dans le combat; les parallèles qu'il établit entre la doctrine, le culte et les pratiques des deux religions l'amènent à exprimer son triomphe dans une forme exubérante qui manque de respect pour l'adversaire et ne recule même pas devant l'insulte et le sarcasme.

C'est cette exubérance qui explique un autre caractère de l'ouvrage: son dédain de la structure logique et son ignorance des règles élémentaires de la composition littéraire. On y chercherait en vain un plan d'ensemble. Barthélemy se laisse aller aux inspirations du moment et obéit volontiers aux caprices de son tempérament bouillant. Il faut faire un sérieux effort pour suivre le fil de son développement, et il faut s'attendre à bien des surprises. C'est ainsi qu'après avoir dressé la liste des objections, il promet d'apporter réponse à tout. Mais vite, il oublie sa promesse. On ne trouve pas dans l'ouvrage la réfutation de toutes les objections mentionnées. On y trouve par contre des développements intarissables sur les points qui ont réussi à retenir son attention. Il déclare, selon les usages de l'humilité monastique, qu'il est le plus ignorant des chrétiens (*PG* 104, 1358 B). Cela veut dire simplement, et son ton le laisse bien voir, qu'il se sent de taille à pourfendre tous ses adversaires (1404 B) et qu'il consent à engager le dialogue avec eux, en dépit de leur ignorance et de leur impudence (1358 B). Barthélemy se soucie peu non seulement des règles de la composition littéraire, mais aussi des exigences de la discrétion chrétienne.

Si l'on voulait, malgré le désordre qui y règne, répartir le contenu de la *Réfutation* sous quelques grands titres, on pourrait considérer les premiers développements comme une réfutation générale de l'Islam. Barthélemy s'y attaque au Dieu des musulmans: il reprend là la thèse, classique depuis Nicétas de Byzance, sur le culte idolâtrique de l'Islam (1385 C-D). Il attaque ensuite l'authenticité de la mission de Mahomet: la vie de celui-ci est une preuve irréfutable contre lui; d'ailleurs il n'a pas de critères, il n'a prononcé aucune prophétie, et son enseignement dans le Coran est un mélange de vrai et de faux (1388 A - 1392 A). Une analyse de ce que le Coran enseigne sur Mahomet, sur Dieu et sur le Christ, sans parler des prescriptions diverses, manifeste qu'il ne s'agit pas là d'une écriture rélévée (1392 A - 1397 C). Barthélemy répond ensuite à diverses objections contre la divinité du Christ (1397 C - 1401 B), puis il reprend son attaque contre l'Islam.

Cette fois, il s'appesantit sur les pratiques rituelles, ablutions et prières. Ces rites ne constituent pas un moyen efficace de salut et ne peuvent soutenir la comparaison avec les mystères chrétiens. Chemin faisant, il rencontre certains points de la croyance musulmane, l'écriture autour du trône de Dieu (1404 B-C), le Coran, parole de Dieu venue et non créée (1409 B - 1412 A), la vision de Dieu (1412 A-B). Il s'élève enfin contre les prétentions musulmanes qui veulent faire de Mahomet l'égal de Jésus (1412 B-D). Après l'exposé sur le salut et la vraie sanctification (le passage entier: 1401 C - 1416 A), Barthélemy parle du nombre des prophètes, selon les musulmans (1416 B-D) et revient sur le parallèle entre Jésus et Mahomet (1416 D - 1417 D). La dernière partie de l'ouvrage relate les événements de la vie de Mahomet. Il s'agit d'une notice biographique romancée, à intention polémique évidente. L'auteur y reprend tous les détails fabriqués par l'imagination des polémistes nestoriens (il les appelle chaldéens, 1389 C, 1420 A) sur la généalogie de Mahomet et la vie de son père, sur son enfance et son initiation religieuse auprès du fameux moine nestorien Baḥīrā. Il cite enfin certains détails sur ses mœurs et les méthodes par lesquelles il a imposé sa religion (1417 D - 1444 D). Un dernier aperçu résume de nouveau des considérations sur le contenu du Coran et le culte musulman (1444 D - 1445 B).

Ce bref schéma ne permet pas assez de se rendre compte de tout ce que le texte de la *Réfutation* contient de digressions, de répétitions, de négligences et de plaisanteries injurieuses. Mais il permet du moins de mesurer l'ampleur de l'information de Barthélemy et l'originalité de ses thèmes.

Barthélemy a lu beaucoup d'ouvrages pour se documenter. Il s'en glorifie plus d'une fois dans sa *Réfutation*. Il affirme très fréquemment avoir tiré les données qu'il utilise du Coran lui-même (1384 A, 1385 C, 1392 C, 1393 B, 1396 A, etc.), des écrits musulmans: « J'ai lu et je connais tous vos livres », dit-il (1389 A, 1392 A, 1417 A, B). Il conclut avec satisfaction: « Je sais toutes ces choses vraiment » (1421 B) (2). Mais il ne se contente pas de consulter les ouvrages musulmans. Il met aussi à contribution les écrits des Chaldéens, c'est-à-dire des nestoriens. Ces ouvrages lui fournissent tous détails désirables sur la généalogie, les an-

(2) Ailleurs, 1417 A, il affirme encore : « Toi, tu ne connais pas toutes les choses. Mais moi, je les connais et j'en possède bien la science. » 1417 D : Barthélemy déclare que nul musulman n'était là du temps des ancêtres de Mahomet : « Vous ne les connaissiez ni ne savez rien d'eux. Mais nous, les chrétiens... nous sommes là bien avant eux... »

cêtres, la naissance, l'enfance et la vie de Mahomet (1389 C, 1420 A). Il leur fait confiance, parce qu'ils servent ses desseins polémiques: ils contiennent une matière ample et romancée à l'envi. Il ne veut pas y voir le produit de la seule fantaisie ou de la passion polémique. Il accepte les détails qu'ils rapportent, et il défend leur valeur en vertu du principe de l'antériorité historique des nestoriens sur les Arabes: « Écoute-moi donc, et tu apprendras (tout sur Mahomet), non seulement sur son grand-père, mais aussi sur ses ancêtres jusqu'à la dixième génération. Moi j'apprends les choses à mon fils, mais il n'est pas possible que mon fils me rendre la pareille, parce qu'il ne le peut pas. Car vous aussi ne pouvez savoir ce qui concerne Mahomet avec autant de précision que nous les chrétiens. Et cela, parce que nous sommes avant Mahomet et connaissons toutes les choses qui le concernent avec précision » (1417 A). Fort de cette argumentation, il propose donc à son musulman de lui apprendre sur Mahomet tout ce qu'il ignore (1417 D, cf. aussi 1401 D, et pour une autre affirmation de portée plus générale 1388 D).

En dehors des écrits nestoriens pour la vie de Mahomet, du Coran et des livres musulmans pour la doctrine et les diverses traditions religieuses de l'Islam, Barthélemy ne cite pas expressément d'autres sources qu'il aurait consultées pour étoffer sa *Réfutation*. Cela ne veut pas dire, bien entendu, qu'il n'en a pas eu sous la main. D'abord, comme tout bon théologien, sa défense du Christianisme repose sur les données traditionnelles de l'apologétique courante. De plus, les objections qu'il rencontre, si elles sont en partie neuves, reprennent aussi en partie des critiques rapportées dans les écrits similaires plus anciens. Au cours de notre analyse du texte, nous ferons les rapprochements nécessaires.

Mais même si les objections se retrouvent identiques dans leur fond et reçoivent les réponses doctrinales traditionnelles, il n'en est pas moins vrai que Barthélemy n'imite personne dans sa manière générale. Cette manière, qui tantôt se livre aux réflexions amusées et tantôt s'échauffe et invective, ne saurait s'expliquer par la seule imitation d'écrits antérieurs. On trouve certes chez Nicétas et chez Hamartolos des vitupérations contre l'Islam; Nicétas ne se prive pas de faire parfois des réflexions qui sombrent dans le mauvais goût (cf. *Réfutation du Coran II*, XII, 68: *PG* 105, 757 B; XII, 69: 757 D); le rédacteur de la *Lettre à l'émir de Damas* s'amuse, ironise et s'exprime d'une façon truculente. Mais tout cela ne constitue pas une méthode systématique et ne

caractérise pas l'allure générale des œuvres mentionnées. La *Réfutation* de Barthélemy semble être, de ce point de vue, une pièce unique dans toute la littérature polémique grecque contre l'Islam qui nous est connue. Toutefois l'originalité de la *Réfutation* ne réside pas seulement dans son ton et sa manière. Sa thématique est partiellement neuve. Elle est dominée, avec insistance, par le parallèle entre Jésus et Mahomet. Depuis longtemps les musulmans avaient entrepris de rapprocher Mahomet de Jésus, et toute une partie de leurs traditions biographiques s'applique à idéaliser la figure de Mahomet pour en faire une espèce de réplique musulmane du Christ. Barthélemy ressent ces efforts comme une injure au Christ. Tout le long de son ouvrage, il montre quelle distance infranchissable sépare Jésus de Mahomet. Jésus a, depuis sa conception et sa naissance jusqu'à sa glorieuse ascension au ciel, manifesté sa divinité par les miracles, les signes surnaturels et les témoignages célestes. Rien de tel pour Mahomet. Au contraire, il manque de tout témoignage, de toute puissance thaumaturgique; son histoire est celle des méfaits commis par son père, sa mère et lui-même enfin. Son Coran, au lieu de prêcher la vérité et de retenir sans altération les éléments appris à l'école de Baḥīrā, contient des erreurs théologiques énormes et prescrit des pratiques rituelles absolument inefficaces. Le parallèle entre Jésus et Mahomet débouche ainsi sur le parallèle entre le Christianisme et l'Islam. Rien dans l'Islam ne saurait rappeler l'élévation de la doctrine chrétienne ni l'efficacité salvifique de ses mystères. La conclusion de son argument, Barthélemy l'exprime dans les termes suivants: « Vous ne connaissez ni sanctuaire, ni temple de Dieu, ni autel, ni n'avez rien de divin, ni grâce, ni prière, ni baptême, ni psalmodie, ni rémission de péchés, ni royaume des cieux, ni paradis » (1445 BC; cf. aussi 1404 D: « ni sacerdoce... ni guérison de l'âme et du corps... »). L'Islam n'est en fait qu'une reprise du polythéisme pratiqué autrefois par les Arabes (1385 C, D). Mahomet s'efforce de faire admettre l'authenticité de sa mission (1408 A et ss.), et le peuple musulman, dans sa fidélité à son faux prophète, lui voue un culte blâmable (1444 A-B). Non, il n'y a vraiment pas de parallèle possible entre Jésus, le Fils de Dieu, et Mahomet, ni entre la religion du salut et le culte islamique (1408 D). Dans sa réponse aux arguments musulmans qui visent à hausser Mahomet au rang de Jésus, ou plutôt à abaisser Jésus au rang des autres prophètes et de Mahomet lui-même, Barthélemy rencontre un certain nombre d'objections nouvelles et de traditions musulmanes, mentionnées chez lui pour la première fois dans la littérature byzantine.

Un autre fait qui accuse l'originalité de la *Réfutation:* avec Barthélemy la critique de l'Islam ne se fonde pas principalement sur le texte coranique. Que l'on ne s'y trompe pas. L'auteur parle constamment du Coran et affirme presque toujours qu'il a recueilli dans le Coran les détails qu'il rapporte. C'est là un abus du langage. Il cite trop de détails qui ne se lisent pas dans le Coran et qu'il lui attribue; il se réclame trop souvent du Coran, pour ceci et pour cela... Barthélemy veut souligner par là que son information sur l'Islam est sûre et puisée aux meilleures sources, mais pas plus. Sa formule est une espèce de cliché dont il ne convient pas de forcer le sens. L'Islam qu'il discute n'est pas conclu du texte coranique, comme c'était le cas dans les ouvrages de Nicétas. Il s'affronte avec l'Islam vivant, l'Islam tel qu'il s'exprime tous les jours par la bouche des musulmans, tel qu'il est décrit dans leurs traditions théologiques, enfin tel qu'il est surtout traduit dans les pratiques de leur culte. De la sorte, Barthélemy rejoint la littérature née dans un autre temps, celle de Jean Damascène et de Théodore Abū-Ḳurra. Ce fait n'a rien d'étonnant. Barthélemy est lui aussi, comme ses illustres devanciers, originaire de Syrie. Il a vécu dans un milieu où chrétiens et musulmans se côtoyaient tous les jours et s'entretenaient, entre autres choses, de religion. C'est cette connaissance directe de l'Islam vivant qui marque le ton et le contenu des œuvres écrites en Syrie et les différencie de celles qui furent rédigées par les savants théologiens établis à Byzance.

A l'exception de son origine syrienne, nous ignorons tout de Barthélemy. C'est lui-même qui nous dit qu'il s'appelle « le moine Barthélemy d'Édesse » (1385 A, 1397 D, 1400 D). Il se nomme ailleurs « l'Édessin » (1416 B) et « le moine d'Édesse » (1441 C). Nous ne connaissons rien de précis sur sa vie et son activité littéraire. Nous ne possédons actuellement de lui que la *Réfutation d'un Agarène.* Devant cette carence des données sur l'homme et sur son œuvre, on peut se demander si l'on n'est pas là en présence d'une compilation anonyme attribuée, par fiction littéraire, à un moine d'Édesse. La qualité de moine sert alors à désigner la science de l'auteur et Édesse est mentionnée en raison de sa célébrité dans les annales des controverses religieuses, depuis le fameux Abū-Ḳurra. Cette hypothèse permettrait de comprendre que la *Réfutation* se présente comme un pamphlet désordonné et contienne même parfois des données incohérentes ([3]). Car, dans

([3]) Les incohérences de la *Réfutation* sont assez nombreuses. On a l'im-

ce cas, nous serions en présence d'un ouvrage constitué par compilation de pièces diverses, les unes se rapportant au même sujet et les autres traitant de points divers. L'hypothèse est tentante. Mais elle sacrifie des données précises du texte. Le ton, le style et la manière sont les mêmes à travers tout l'ouvrage. C'est la même personne qui trahit ses tendances, les emportements de son tempérament, ses mêmes points de vue et ses mêmes thèses tout le long de l'écrit. En outre, le désordre règne dans l'ouvrage entier; les exposés partiels n'en sont point exempts. Enfin les expressions typiques de Barthélemy se retrouvent au début comme à la fin: c'est le même auteur qui répète: j'ai lu tous vos livres... Toi, musulman, tu ignores les choses, je vais moi-même te les apprendre, etc... De telles formules sont typiques d'une personne. Nous croyons donc qu'il s'agit de l'œuvre d'un seul auteur, Barthélemy d'Édesse. Mais essayons de lire plus attentivement la *Réfutation* pour recueillir les indications disséminées dans le texte qui nous aideraient à faire meilleure connaissance avec le terrible pamphlétaire.

Un détail frappe dès l'abord. Le moine d'Édesse écrit en grec, mais en grec vulgaire. Déjà du temps d'Abū-Ḳurra (IXe siècle), les Syriens s'étaient mis à rédiger leurs ouvrages même apologétiques en arabe. Nous discuterons tout à l'heure les théories diverses sur la date de la *Réfutation*. Mais même si l'on tient pour les débuts du Xe siècle, le fait que la *Réfutation* ait été rédigée en grec ne laisse pas d'être étonnant. Peut-être Barthélemy cherchait-il à s'abriter derrière une langue peu accessible aux musulmans. Dans ce cas, pourquoi a-t-il écrit et adressé sa polémique virulente à un interlocuteur musulman ? En outre, l'abri aurait

---

pression que l'auteur se laisse dominer par son tempérament fougueux et oublie de réviser son texte et de comparer, les unes avec les autres, les données qu'il utilise dans divers passages. Citons quelques exemples. Les témoins exigés par la loi islamique pour la validité de tout contrat sont tantôt 12 (1932 C), tantôt 10 (1393 D). Les tribus musulmanes sont tantôt 72 (1393 C ; cf. 1416 B : dans le monde entier, il existe 72 langues...) et tantôt 73 (1401 C, 1404 A, B, 1441 D). La durée de la vie de Mahomet est fixée tantôt à 47 ans (1388 A-B) et tantôt à un chiffre différent assez vaguement déterminé (cf. 1420 D - 1421 B, 1425 C - 1428 A, 1432 A-B).

Sans la citer par son nom, le texte parle de Khadīdja, qui envoyait Mahomet pour ses affaires avec les caravanes de commerce (1425 D). Mais plus haut (1420 B), l'auteur raconte comment Mahomet a épousé Khadīdja : il est déjà un prophète célèbre, à 24 ans, et Khadīdja et représentée en train de puiser de l'eau et d'abreuver les chameaux ; elle semble tout ignorer de Mahomet en dehors de ce que les bruits lui en ont appris. Ces derniers détails contredisent les récits musulmans et chrétiens...

été bien peu sûr. Il y avait déjà tant de musulmans qui savaient le grec: érudits, convertis à l'Islam, habitants de la frontière byzantino-arabe, etc. Nous croyons, pour notre part, que Barthélemy a écrit en grec, parce qu'il vivait au-delà de la frontière arabe, dans une province gouvernée par des chrétiens. Il a écrit son livre à la fois contre le destinataire musulman, réel ou fictif, et à l'usage des chrétiens de la frontière.

Mais Barthélemy était-il chalcédonien melkite, nestorien ou monophysite ? Le fait qu'il soit originaire d'Édesse ne constitue pas un indice suffisant: les trois confessions étaient représentées dans la capitale chrétienne du nord de la Syrie. Cependant d'autres traits vont mieux nous éclairer sur la question. Certains détails semblent plaider en faveur d'une appartenance de l'auteur au Nestorianisme. Ses renvois aux œuvres « chaldaïques » ou nestoriennes, comme sources dignes de foi sur la vie de Mahomet (1389 C, 1420 A), son insistance sur le rôle de Baḥīrā, qu'il qualife de nestorien (1428 A; cf. 1428 A - 1432 B), son abstention de toute critique positive à l'égard de Baḥīrā, lequel est toujours taxé d'hérésie par les autres auteurs, enfin un passage où Barthélemy affirme que ce qu'il y a de vrai dans le Coran provient de l'enseignement prodigué par Baḥīrā à Mahomet (1389 D, cf. aussi 1396 C-D), tout cela donne à penser que Barthélemy était lui-même nestorien. En fait, à y regarder de plus près, ces détails ne permettent pas de tirer une conclusion décisive. Le rôle prêté à Baḥīrā, l'absence de critique à son égard et le mérite qu'on lui fait presque d'avoir été l'initiateur de Mahomet se comprennent bien si l'on se rappelle que Barthélemy résume ici des données trouvées dans des sources nestoriennes. Ce n'est pas dans ces sources qu'on peut s'attendre à trouver des critiques du Nestorianisme, ou du moine nestorien. Il n'y a donc pas lieu de conclure des expressions de Barthélemy à son appartenance au Nestorianisme. En outre la phrase où il rapporte à l'enseignement de Baḥīrā les vérités contenues dans le Coran signale les informations de Mahomet non sur la christologie, mais sur la qualité de certains personnages bibliques, dont les noms sont cités (1389 C). Il reste enfin un détail: en parlant des livres chaldaïques, Barthélemy semble s'identifier lui-même avec leurs auteurs. Il écrit, pour justifier leurs récits: « *Nous* sommes avant Mahomet ...» (1417 A). Mais en vérité, il ne faut pas solliciter la formule: elle veut seulement dire que les sources *chrétiennes* sont dignes de foi du fait qu'elles rapportent les récits de témoins oculaires, contemporains des événements. Barthélemy ne s'est pas ainsi, par le fait même,

identifié avec les nestoriens. Ce qui nous confirme dans notre opinion, c'est le fait que Barthélemy, à travers sa *Réfutation*, utilise des formules théologiques que justement un nestorien ne saurait admettre. Le fait d'abord qu'il parle de Baḥīrā et le qualife de *nestorien* et non d'*orthodoxe* ou simplement de *chrétien* montre qu'il prête à ce mot, sans le dire, une signification péjorative et en fait l'équivalent d'adepte d'une confession non orthodoxe. La même réflexion vaut pour les passages où il étiquette ses sources de *chaldaïques* et non point simplement de *nos* écrits... Mais l'argument décisif, c'est le fait que Barthélemy utilise pour désigner la sainte Vierge Marie son titre chalcédonien de Théotokos, Mère de Dieu, qui, comme on le sait, contient une condamnation du Nestorianisme (1384 B: 2 fois, 1397 B-C, 1417 B).

Il faut aussi écarter l'hypothèse que Barthélemy soit monophysite, et cela pour une raison pareille: il utilise des formules incompatibles avec le Monophysisme. Ses expressions permettent à la vérité plus difficilement d'aboutir à une conclusion décisive ([4]). Mais lorsque, dans ses exposés, il parle de l'Incarnation, ses formules sont plus proches des positions melkites que de la doctrine monophysite (cf. entre autres 1397 D, 1401 A, 1409 C-D, 1412 B). Il y a d'autres expressions plus explicites: Jésus-Christ est proclamé *homme et Dieu parfait* (1384 D), *Dieu et homme* (1396 C); Jésus, mort, demeure immortel en tant que Dieu (1396 D, 1397 A).

A ces considérations s'ajoute encore le fait que Barthélemy écrit en grec, ce qui se comprend peu de la part d'un nestorien ou d'un monophysite. Nestoriens et jacobites écrivaient de préférence en arabe et en syriaque. Seuls les melkites écrivaient encore quelquefois en grec. En outre le grec ne couvrait pas l'auteur plus que le syriaque, si celui-ci était sujet d'un prince musulman; et au-delà de la frontière l'emploi du grec perdait tout son sens pour un nestorien ou un monophysite qui se serait adressé aux musulmans ou à ses coreligionnaires.

Mais nous n'avons pas que ces arguments. Des indications positives militent en faveur de notre opinion. Barthélemy était melkite et continuait à subir l'influence de Byzance, à l'instar de beaucoup d'autres moines en ce temps-là: il écrit en grec, selon une tradition monastique invétérée et par parti pris, par

---

([4]) Cf. par exemple 1400 B : « Comment le Christ ressemblerait-il à Adam ou à quelque autre *nature* des créatures ? » — Le Christ a habité dans une chair, et c'est par le moyen de son corps, lequel est temple de Dieu, qu'il a opéré ses miracles, 1401 A, 1409 D, 1412 B.

fierté aussi d'appartenir à Byzance. Il écrit: « Nous, les adeptes de la *foi droite* » (1444 A). Il parle aussi une fois des chrétiens qui professent, contrairement aux musulmans divisés en sectes, *une seule foi* dans le Christ (1404 B). Seul un sujet de l'Église orthodoxe chalcédonienne aurait pu se vanter de cela. Nous avons cité le titre de Théotokos qu'il décerne à la Vierge Marie. On trouve de plus dans la *Réfutation* des citations de textes liturgiques, tirés des prières des offices monastiques en usage dans l'Église melkite. Barthélemy cite une phrase du kontakion de la fête de Noël (1397 A), un stichère du *Kyrie* des vêpres de Noël: le stichère n° 6 (1397 A); il cite le 2e stichère et une phrase du premier stichère du *Kyrie* des vêpres de l'Ascension, enfin une phrase du théotokion de l'*apostikhon* des mêmes vêpres (1400 C-D) (5). L'utilisation de ces textes trahit une connaissance de la liturgie byzantine et une familiarité avec ses prières qui ne conviennent bien qu'à un moine melkite.

Relevons encore un dernier détail. Barthélemy, qui recourt si ostensiblement, dans sa notice biographique de Mahomet, aux sources nestoriennes, n'accuse aucune parenté théologique directe avec le Nestorianisme dans son apologie de la foi chrétienne. Il se place plutôt dans la ligne de la tradition théologique des Byzantins. Nous aurons l'occasion, dans l'analyse de la *Réfutation*, de relever les passages où le texte de Barthélemy rappelle les ouvrages de ses prédécesseurs.

Quelle date faut-il assigner à la *Réfutation d'un Agarène ?* Les avis sont ici partagés. Longtemps, les auteurs se sont contentés de répéter (cf. notice dans *PG* 104, 1381) que Barthélemy devait être un contemporain de Photios, mais sans apporter de preuves ni exprimer les raisons qui les ont amenés à cette supposition. En l'absence de tout renseignement de source extérieure, nous n'avons d'autre recours que la lecture attentive de la *Réfutation*. Le texte nous parle des quatre rites orthodoxes admis en Islam: ceux d'Abū-Ḥanīfa, de Shāfi'ī, de Mālik et enfin d'Aḥmad Ibn Ḥanbal (1401 C). Or Ibn Ḥanbal, né en 780, est

(5) Les vocables *kontakion, stichère, théotokion* désignent des chants de l'office divin ; *Kyrie, apostikhon* les parties des vêpres durant lesquelles stichères et théotokia sont chantés. Barthélemy déclare ici que ces textes sont contenus dans « notre divin Évangile ». Le mot *Evangile* fait le pendant du mot Coran : comme l'auteur affecte de trouver dans le Coran presque tout ce qu'il rapporte sur l'Islam, de même il se hâte de renvoyer à l'Évangile des textes de la Liturgie. C'est une simplification du système des renvois dont l'inexactitude ne devait pas troubler le bouillant moine.

mort en 855. La constitution définitive de ces quatre rites doit être datée de la fin du IXe ou des débuts du Xe siècle. A la même date renvoient d'autres détails recueillis dans la *Réfutation*. Par exemple la discussion relative au nom de Mahomet qui, d'après les musulmans, se trouverait écrit tout autour du trône de Dieu (1392 B), rappelle la querelle qui a occupé les esprits du temps de l'annaliste Ṭabarī (mort en 923) (6). Barthélemy écrit ailleurs que, pour les musulmans, le Coran est parole de Dieu venue et non créée (1409 B) (7). Ajoutons que la biographie romancée de Mahomet, tirée par Barthélemy des ouvrages nestoriens, rappelle en plus d'un point la fameuse *Apocalypse de Baḥīrā*, ouvrage nestorien du IXe siècle (8). Ces fantaisies polémiques des chrétiens avaient, en ce même IXe siècle, soulevé les protestations de Djāḥiẓ (9).

Mais en face des détails qui renvoient au IXe/Xe siècle, la *Réfutation* en contient d'autres qui semblent indiquer une date plus tardive. Güterbock a relevé un certain nombre de mots (10) qui lui paraissaient provenir d'une contamination du vocabulaire grec par le latin des Croisés. D'autre part, Barthélemy parle dans un passage, à titre d'exemple, d'un messager qui viendrait de Babylone se présenter devant le *sultan* (1389 D). Babylone, c'est, d'après l'usage antique, Bagdad aussi bien que Le Caire. Mais comme il n'y a jamais eu de sultan à Bagdad, il faut supposer que l'auteur voulait désigner le sultan d'Égypte. Cela nous reporterait au moins au XIe siècle, date de la première apparition du titre de sultan. Enfin, le ton cynique et injurieux du pamphlet de Barthélemy ne saurait se comprendre de la part d'un habitant d'Édesse que si cette ville avait, en ce temps-là, cessé d'être occupée par les musulmans, pour passer sous la domination franque. Toutes ces considérations permettent de conclure que l'ouvrage date du XIe/XIIe siècle (11). Eichner (12), à son tour, a ajouté de nouvelles

(6) Cf. G. Graf, *Geschichte der christlichen Literatur*, II, p. 143.

(7) Cette doctrine est devenue officielle dans le khalifat après al-Mutawakkil (847-861).

(8) Sur cet ouvrage, cf. G. Graf, *op. cit.*, p. 145-149 ; A. Abel, art. *Baḥīrā*, dans *NEIs* I, p. 950 a - 951 a.

(9) *Kitāb fī l-radd 'alā l-naṣārā*, éd. Finkel, Le Caire 1926, p. 18-20.

(10) Par exemple σκλάβος (esclave), φούσατον (armée, foule), σαπούνιον (savon), κατούδιον (chat), μανδήλιον (veste, fichu)...

(11) C. Güterbock, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*, p. 22-23.

(12) W. Eichner, « Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern », dans *Der Islam* 23 (1936), p. 137-138. En note 6, p. 137, résumé des arguments de C. Güterbock.

observations. Barthélemy désigne les sarrasins par le mot *musulmans:* or cette appellation n'apparaît pas chez les polémistes byzantins avant le XIVe siècle ([13]). Mais surtout il y a dans la *Réfutation* une description d'une séance de *dhikr* mystique (1428 B-C). Les derviches danseurs, que l'auteur nomme Phoracides (Φοραχίδες) ([14]), se saoûlent de vin, mangent du ḥashīsh et dansent au son des instruments, jusqu'à tomber par terre, en bavant et en grinçant des dents. Ils cherchent à imiter par ces exercices honteux les crises d'épilepsie dont Mahomet était victime, car, croient-ils, ils pourront par ce moyen, comme le prophète, voir l'ange. Les séances des derviches et la consommation du ḥashīsh ([15]) doivent être datées du XIIIe siècle. C'est cette dernière date qu'Eichner retient pour la *Réfutation.*

A ces arguments on peut opposer diverses réponses. D'abord le ton cynique de Barthélemy s'explique fort bien, si l'auteur écrit, non point à Édesse, mais au-delà de la frontière en pays chrétien. Cela n'a rien d'étonnant: la frontière byzantino-arabe était flottante, et bien des personnes avaient préféré s'établir dans des régions sûres, sous la protection des armées byzantines. D'autre part, les termes recueillis par Güterbock ne renvoient pas nécessairement au temps des croisades. Tous ces mots sont employés déjà par divers auteurs bien avant le XIe siècle. Beck a fourni les références nécessaires qui attestent cet usage ([16]). Le même auteur refuse aussi la conclusion tirée de la mention du titre de *sultan.* Le texte n'affirme pas en effet qu'il s'agit du sultan d'Égypte. Ce titre avait pu être porté en dehors de l'Égypte par des princes qui ne résidaient pas nécessairement à Bagdad. D'ailleurs il semble avoir paru en Islam

---

([13]) L'argument est faible, puisque Barthélemy est un Syrien et que le terme invoqué est la désignation officielle, en pays d'Islam, des adeptes de Mahomet.

([14]) Les auteurs pensent que c'est une transcription altérée de *fuḳarā'.* Peut-être faut-il rapprocher le mot de *firḳa,* pluriel *firaḳ,* qui signifie *groupe.* Il désignerait alors les confréries des derviches tourneurs dont l'auteur décrit justement les exercices mystiques.

([15]) EICHNER, *art. cit.,* p. 138, n. 2, renvoie à MAḲRĪZĪ, *al-Sulūk* (dans DE SACY, *Chrestomathie arabe,* 1826, I, 212) : Maḳrīzī rapporte que l'usage du ḥashīsh fut introduit par un certain shaykh Ḥaydar, qui mourut en 1221. — Cf. M. MEYERHOF, art. *Ḥashīsh,* dans *EIs,* supplém., édit. allemande, Leiden 1938, p. 87 a - 89 a.

([16]) H. BECK, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner,* Rome, 1937, p. 46-47, n. 61.

bien avant les Saldjūḳides ou les Mamlūks ([17]). Ainsi donc rien ne nous force à interpréter la phrase de Barthélemy comme le fait Güterbock, à savoir: un messager vient de Bagdad se présenter devant le sultan d'Égypte. On pourrait tout aussi bien comprendre qu'il vient de Bagdad (ou du Caire) se présenter devant le sultan d'une autre ville... Quant aux séances des Phoracides, elles se rapportent aux exercices de danse mystique dont un certain usage est attesté déjà du temps des Umayyades ([18]). Abel ([19]) rapproche de ces exercices la description que brosse Nicétas de Byzance du *ṭawāf* accompli durant les rites du pèlerinage à la Ka'ba (*Réfutation du Coran II*, I, 37: *PG* 105, 720 C-D).

Ces observations interdisent de considérer les arguments de Güterbock comme absolument décisifs. Elles ne leur ôtent pas néanmoins toute valeur. On peut en effet se demander si vraiment l'existence, dans des œuvres antérieures au XIe siècle, des mots latins grécisés utilisés dans la *Réfutation* suffit à fair rejeter l'hypothèse de Güterbock. Barthélemy écrit en grec vulgaire; c'est de plus un mauvais styliste. Son vocabulaire ne peut correspondre à celui d'un étrudit qui irait trouver des mots rares dans des œuvres anciennes. Il recourt directement aux termes les plus courants du langage populaire, et l'on conçoit difficilement que tant de mots aient pu passer dans l'usage commun avant l'installation des Croisés dans le pays. D'autre part, la Babylone dont parle le passage de la *Réfutation* désigne plus naturellement Bagdad que Le Caire, pour un homme originaire d'Édesse. Que si certains écrits désignent parfois le khalife par le terme *sultan*, le fait est cependant si rare qu'il ne peut servir d'objection sérieuse. Encore ici, il faut comparer le vocabulaire de Barthélemy aux termes du langage le plus courant. Il nous paraît ainsi plus normal de comprendre par le mot *sultan*, employé dans la *Réfutation*, le souverain d'Égypte. La même remarque vaut pour

---

([17]) BECK renvoie à l'article *Sulṭān* de l'*EIs* IV (édit. allem.), p. 588 (KRAMERS) et à Th. W. ARNOLD, *The Caliphate*, Oxford 1924, Appendix D : Title Sultan. — A. ABEL, *La Lettre sur la religion d'Abd al-Masīḥ b. Ishāq et la polémique religieuse islamo-chrétienne*, Bruxelles 1930-1937 (ouvrage dactylographié), p. 70, donne aussi d'autres références : ABŪ-ḲURRA, *Mimar X*, 2, dans G. GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abuqurra*, Paderborn 1910, p. 6 ; *Chronique de Séert* (deuxième moitié du IXe siècle), dans *Patrologia Orientalis* XIII, p. 613.

([18]) BECK, *op. cit.*, p. 47, n. 64, renvoie à I. GOLDZIHER, *Vorlesungen über den Islam*, 2e éd., Heidelberg 1925, p. 146 et ss.

([19]) A. ABEL, *op. cit.*, p. 72, n. 1.

l'emploi du mot *zecchète* (20) qui signifie moine anachorète (1416 B). Baḥīrā est lui aussi qualifié d'hésychaste, ce qui est le synonyme de *zecchète* (1428 A, plusieurs fois). L'emploi courant du mot, tel qu'il ait pu être entendu du vulgaire, renvoie sans doute à une date également plus tardive que les débuts du Xe siècle. Disons enfin que les séances des Phoracides, telles que Barthélemy les décrit, ne ressemblent pas tout à fait aux exercices mystiques en usage chez les ṣūfis de l'époque umayyade. Il s'agit nettement dans le texte de groupes déterminés, organisés et ayant déjà des rites bien établis. En outre comment croire que les ascètes aient pu, au temps des Umayyades, recourir à l'usage du vin cuit et surtout du ḥashīsh ? Ce stupéfiant semble avoir été assez tardivement introduit dans les usages des confréries ṣūfies.

Nous ajouterons d'autres considérations qui, nous semble-t-il, rendent d'hypothèse encore plus probable. Rappelons que la notice biographique de Mahomet insérée dans la *Réfutation*, contient des détails si fantaisistes et si opposés à tout ce que les musulmans affirmaient et même à ce que les chrétiens pensaient de Mahomet, qu'il ne peut s'agir là que d'additions tardives par rapport aux élucubrations déjà contenues par exemple dans l'*Apocalypse de Baḥīrā*. Ce qu'on raconte de sa mission auprès de ses cousins et de sa mort tient tout simplement du roman. On ne lit des récits aussi arbitraires que dans les romans tardifs sur la vie de Mahomet, cf. par exemple *PG* 158, 1077-1080. Mais il y a un point qui mérite de retenir notre attention. Dans la liste des objections musulmanes, Barthélemy en insère une où l'on reproche aux chrétiens d'adorer d'un culte divin « des bois sculptés et des icônes » (1384 C). Cette formule ne se rencontre chez aucun de ses prédécesseurs. Tous parlent de la Croix, quelques-uns ajoutent les icônes, mais nul ne parle encore de *bois sculptés*. Si l'on voulait pousser l'acribie trop loin, on dirait certes que l'expression désigne la Croix. Mais alors pourquoi l'emploi du pluriel ? Pourquoi ne pas suivre l'usage commun et dire simplement: la Croix, au lieu de parler de bois sculptés. Nous pensons que l'expression se rapporte plutôt aux statues et figures que les musulmans avaient eu l'occasion de voir dans les églises latines (21). L'objection ne se comprend que si les

(20) BECK, *op. cit.*, p. 47, n. 64, identifie le mot *zecchète* avec *hésychaste*. Sur l'existence en Islam de moines ambulants dès le IXe siècle, il renvoie à I. GOLDZIHER, *op. cit.*, p. 160. Mais ce qui importe ici le plus, c'est moins l'existence de tels moines que l'emploi du mot lui-même.

(21) On sait que dans l'Église orientale l'usage des statues est étranger aux traditions.

musulmans ont eu l'occasion fréquente de voir de telles statues. C'est dire que l'installation des Croisés avait alors eu lieu depuis déjà un certain temps. Le seul auteur qui reprenne la formule de l'objection, c'est le rédacteur de la *Controverse sur la foi* que nous étudierons au chapitre suivant (6: *PG* 131, 25 C). Cet écrit accuse des emprunts indéniables faits à la *Panoplie* de Zigabène et surtout à la *Réfutation* de Barthélemy, à laquelle il reprend, entre autres, des détails sur la vie de Mahomet et une liste des objections musulmanes.

Enfin, si la *Réfutation* avait été écrite au IXe/Xe siècle, on ne s'expliquerait pas que Zigabène et Choniate aient négligé de la consulter pour la rédaction de leurs exposés en dépit des aubaines qu'elle pouvait offrir à des polémistes friands de traits aiguisés et qui ont composé leurs chapitres par arrangement de morceaux empruntés. On comprendrait tout aussi peu que seul l'auteur de la *Controverse sur la foi* ait su découvrir l'intérêt de la *Réfutation*, et qu'enfin, un siècle plus tard ([22]), Choniate ait continué à ignorer l'ouvrage et n'en ait pas fait son profit pour le chapitre de son *Trésor* ([23]). Tout s'éclaire au contraire, si l'on admet que Barthélemy écrivait après Zigabène, et au moins vers la date à laquelle les rédacteurs s'occupaient à accommoder les chapitres du *Trésor*, à savoir au début du XIIIe siècle. Nous placerions volontiers la *Réfutation d'un Agarène* dans la première moitié du XIIIe siècle.

Par la puissance de sa personnalité et sa connaissance de l'Islam, Barthélemy est l'émule de Nicétas de Byzance, mais il est loin de l'égaler par la maîtrise de l'art d'écrire et la profondeur de la pensée.

RÉFUTATION D'UN AGARÈNE
(*PG* 104, 1384 A - 1448 A)

Le début de l'ouvrage manque. Le texte dans son état actuel commence par les mots suivants: « Et ainsi j'ai trouvé ces choses

([22]) La *Controverse* est attribuée à tort à Euthyme Zigabène, qui écrivait près d'un siècle avant Choniate.

([23]) BECK, *op. cit.*, p. 48, n. 67 et p. 54, n. 102-103, rapproche un passage de Choniate qui contient une attaque de la doctrine musulmane sur Dieu cause du mal (*PG* 140, 113 D) d'un passage de Barthélemy (*PG* 104, 1393 B). En fait, le texte de Choniate reprend de façon bien plus nette un passage d'HAMARTOLOS, *Chronique 235*, 8 : *PG* 110, 869 A, et 11 : 869 C - 872 A.

écrites dans ton Coran, et aussi que tu dis... » Suit une liste d'objections musulmanes dirigées contre un certain nombre de points de la doctrine chrétienne. Comme de juste, le mystère de la Trinité et celui de la divinité du Christ sont placés au centre du débat, car c'est contre eux que bute toujours la réflexion théologique des musulmans.

Voici la liste des objections de l'adversaire de Barthélemy:

1) Divinité du Christ: sa crucifixion et sa sépulture; sa conception et son enfantement. La Théotokos.

Argumentation contre la divinité du Christ:

— Dieu est au-delà de toute créature. Or le Christ se comporte comme une créature.

— La génération en Dieu, quand a-t-elle eu lieu ? et qui en a témoigné (1384 A-B) ?

2) Dieu est un et non trois. Un seul nom et non trois. Trois personnes comportent trois natures propres (1384 B-C).

3) Problème de l'Incarnation et de l'union à la nature humaine (1384 C).

4) Trinité: pourquoi pas quatre ou cinq personnes et même davantage (1384 C) ?

5) Culte idolâtrique: les bois sculptés, les icônes (1384 C).

6) Vous administrez l'eucharistie et prenez des offrandes; pour le baptême, vous n'en prenez pas (1384 C).

7) « Pourquoi avez-vous caché l'ancien Évangile et en avez-vous écrit un autre ? » (1384 C - 1385 A).

8) La descente du Saint-Esprit, pourquoi a-t-elle eu lieu après et non avant l'Ascension (1385 A) ?

9) Vous ne pratiquez pas les ablutions, malgré l'injonction d'Isaïe (1385 A).

10) Confession à un homme terrestre (1385 A).

11) Viatique, gage de l'héritage céleste (1385 A).

12) Suppression du nom de Mahomet [24] de l'Évangile (1385 A).

---

[24] Barthélemy écrit *Μουχάμετ*. Notons ici en passant que sa transcription des noms et des mots arabes est en général plus exacte que celle des autres auteurs byzantins.

Le moine Barthélemy d'Édesse, « le plus ignorant des chrétiens », a l'intention de répondre aux objecteurs (1385 B). Et pour commencer il prononce cette déclaration préliminaire: Voué au feu quiconque ne croit pas au Fils, Dieu immortel (1385 C).

Réfutation générale de l'Islam
(1385 C - 1397 C)

I. *Le Dieu des musulmans.*

Votre Dieu à vous, « le clément, le miséricordieux », n'est autre que les divinités astrales, celles que vous, les Arabes, appelez astre du matin, Zébo, Aphrodite, Chronos et Ḳamar. Ces dieux créés, les dieux de votre Coran, ne sont que des idoles. Vous les appelez Alach, Samet et Tzamet, c'est-à-dire tout d'un bloc, massif ([25]) (1385 C).

Barthélemy rassure son interlocuteur: il donnera réponse à tout. Pour le moment, il se permet de poursuivre sa violente charge contre la doctrine musulmane (1385 C-D).

Votre doctrine sur Dieu, d'où vient-elle ?

Dieu n'est accessible à personne, ni non plus à Mahomet, « ton prophète » (1385 D - 1388 A).

II. *Mahomet et sa mission.*

Mahomet n'est ni prophète ni apôtre de Dieu (1388 A - 1392 A).

1) Il n'est que le pupille d'Abū-Ṭālib, le chamelier de Khadīdja, dont il gérait le commerce (1388 A).

2) Le Coran dit de lui qu'il a vécu dans l'incroyance 32 ans durant. Sa vie a couvert 47 ans. Il a donc été 15 ans pieux, et 32 ans impie, « ennemi de Dieu, voleur, brigand, larron et assassin » (1388 A-B).

3) Sa conduite morale: dix femmes, seize concubines. Dites donc, les a-t-il épousées avant ou après sa conversion (1388 B) ?

— Mahomet, qui est né du péché et d'un germe humain, a lui-même péché et engendré ([26]) (1388 B).

([25]) Le mot grec est ὀλόβολος. Il est étonnant de retrouver ce contresens sous la plume d'un auteur qui connaissait convenablement l'arabe et qui se vante d'avoir lu les livres musulmans... La fidélité à la tradition a été la plus forte.

([26]) Cette dernière réflexion trahit quelque peu la rigueur du moine contre l'usage du mariage.

— Conduite immodérément débauchée, allant jusqu'au meurtre et à l'emploi de médecines excitantes (1388 B-C).

— Enfin, amour du lucre (1388 C).

Un tel homme ne saurait être vrai prophète. D'ailleurs que signifie pour toi être prophète ? « Dieu sait que tu l'ignores, à moins d'être instruit par un chrétien » (1388 C-D).

4) La conduite de Mahomet et son ignorance de Dieu durant les 32 premières années de sa vie ne permettent pas d'admettre l'authenticité de son message durant ses 15 dernières années (1388 D).

En outre, quels sont les critères de sa mission ?

— Comment a-t-il connu Dieu ? Si vous dites que l'ange se faisait son maître, c'est donc que l'ange a été envoyé à la fois à lui et au peuple (1388 D - 1389 A).

— Quelles sont ses prophéties ? « Car j'ai lu et je connais tous vos livres. » Pourquoi n'a-t-il pas prédit sa chute de dessus sa monture, sa guerre contre Kabar et sa défaite, sa fuite durant laquelle il se réfugie dans une caverne où, dis-tu, il est voilé par une toile d'araignée; enfin la mort de ses quatre fils, sa défaite, et plus tard sa mort à lui, lié par les Ḳurayshites à la queue d'un chameau ivre (1389 A-B) ?

Tout cela est puisé chez les Chaldéens: ce sont des témoins oculaires. Que si tu répliques: mensonge ! essaye de montrer le contraire. « J'ai lu ton Coran lui-même » et n'y ai pas trouvé trace de prophétie (1389 B-C).

5) Le Coran lui-même ne contient qu'un maigre enseignement sur Adam, Ève, Seth, Abraham, Isaac, Jacob, Noé, Lot, Jonas, Moïse, tous personnages de l'Ancien Testament; et sur Jean-Baptiste, Jésus-Christ et sainte Marie, etc. et Simon Pierre, « dans ta langue, Simon Ṣafā » (1389 C).

Dans ce qu'il dit, il y a du vrai et il y a du faux. Le vrai provient de l'enseignement que Baḥīrā (Παχυρᾶς) a prodigué à Mahomet; le faux est le propre du Coran, qui est l'œuvre de 'Uthman.

Le Coran ne peut donc venir du ciel, puisqu'il contient à la fois le vrai et le faux (1389 D).

6) Mahomet n'est ni prophète ni messager. Ce sont là d'ailleurs deux notions différentes. Le messager, c'est celui qui porte un message, tel celui qui viendrait de Babylone se présenter devant le sultan (1389 D).

— Le prophète parle des choses futures et passées et opère des signes et des prodiges (1392 A).

Or Mahomet n'est ni l'un ni l'autre. Montre le contraire, si tu le sais. « Car j'ai lu tous vos livres et n'y ai rien trouvé d'utile, rien que des choses ridicules » (1392 A).

III. *Prérogatives de Mahomet dans le Coran* (1392 A - 1393 A).

1) « Vous dites dans le Coran » que Mahomet existe avant les siècles.

— Où ? — Caché entre le limon et l'eau.

— Du limon et de l'eau avant les siècles (1392 A-B) !

2) Le nom de Mahomet a été écrit tout autour du trône.

— Où était Mahomet, quand Dieu était, ainsi que son trône ?

— Le trône de Dieu, c'est le ciel et la terre. Le nom de Mahomet n'a que trois syllabes (1392 B) !

3) D'après le Coran, Mahomet est monté au ciel, chaussé de ses sandales, et s'est assis aussi près de Dieu que le sourcil l'est du sourcil. Il a conversé avec lui familièrement. Puis il est redescendu sur son lit tout chaud encore « selon ce que j'ai lu dans ton Coran ([27]) (1392 B-C).

— Comment tiens-tu pour envoyé de Dieu un Coran rempli de tels récits (1392 C) ?

— Quel est le témoin de cet événement ? La seule fille de Mahomet, Fāṭima. Pour un mariage, tu fais venir douze témoins ([28]), et pour Mahomet, tu te contentes du témoignage de sa seule fille !

D'ailleurs le témoignage d'une femme n'est pas digne de foi. En outre, c'est de nuit et en cachette, que Mahomet est monté au ciel et en est redescendu (1392 C-D).

4) Si Mahomet n'existait pas, et n'était l'ardent amour de Dieu pour lui, rien n'aurait existé (1392 D).

([27]) Barthélemy rapporte au Coran ce qu'il a recueilli dans les traditions biographiques. — Sur ce voyage de Mahomet, cf. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, p. 93-99 ; on y trouvera les renvois utiles aux recueils de traditions musulmanes. Le Coran contient très peu d'allusions à ce voyage, cf. 17, 1 et aussi 53, 13-18.

([28]) On voit ici combien Barthélemy est fidèle aux thèmes de l'apologétique traditionnelle, qui exige de tout prophète certains critères déterminés de crédibilité, dont les plus importants sont les miracles, les prophéties et les témoignages dignes de foi. Barthélemy insiste d'une façon toute particulière sur la dignité de la vie du prophète comme critère de crédibilté. — L'argument *ad hominem* administré ici est connu dans la polémique depuis le *De Haeresibus* de JEAN DAMASCÈNE.

Où était Mahomet lorsque Dieu était et qu'existaient son trône, les anges, les créatures et les amis de Dieu, les justes de l'Ancien Testament et le Précurseur que mentionne ton Coran ? Le Coran loue même le Verbe de Dieu, Jésus-Christ; il dit de lui qu'il est sorti de Dieu et qu'il est sa Parole. Jésus est donc coéternel à Dieu (1392 D - 1393 A).

IV. *Doctrine du Coran* (1393 B - 1396 B).

« Mais je suis capable de montrer que se trompe ton Coran, qui a été enseigné par 'Uthmān » (1393 B).

1) Au début de la sourate de la *Table*, le Coran affirme que Dieu est cause du bien et du mal... « Ainsi, dit-il, Dieu en a écrit ([29]). »

Et tu crois que ton Coran est parole de Dieu ? Comment la parole de Dieu mentirait-elle ? Si le Coran disait vrai, il n'y aurait plus de distinction entre justes et pécheurs.

Pourquoi alors Adam a-t-il été chassé du paradis ? Pourquoi le diable est-il tombé ? Pourquoi Sodome et Gomorrhe ont-elles péri ? Et le déluge, pourquoi a-t-il eu lieu ?

Pourquoi, des 72 tribus des musulmans, une seule est-elle digne du paradis, et les autres vouées au châtiment (1393 B-C) ?

Le Coran n'est pas de Dieu, ni n'est descendu du ciel. Dieu n'est pas principe et cause à la fois du bien et du mal. Dieu juge le bien et le mal et rend à chacun selon ses œuvres (1393 C).

2) Prescriptions diverses (1393 D - 1396 A).

— Ablutions: « Sans se laver..., on n'entre pas au paradis, dit le Coran » (cf. *Coran* 4,43; 5,6.4) (1393 D).

— De même si l'on ne s'abstient pas de manger de la viande de porc (1393 D).

— Le mariage doit être conclu en présence de dix témoins. Dix témoins pour une femme, et pour le prophète aucun ([30]) (1393 D) !

3) Mais il n'y a chez vous ni messager, ni prophète, ni signes, ni miracles. Votre Coran n'est point parole de Dieu: je n'y ai point trouvé le nom du Dieu créateur, raisonnable (λογικός) et im-

---

([29]) Cf. HAMARTOLOS, *Chronique 235*, 8 : *PG* 110, 869 A.

([30]) De nouveau le thème de l'absence de tout témoignage en faveur de Mahomet. Plus haut, Barthélemy parlait de 12 témoins (1392 C). Ce n'est pas la seule incohérence que l'on rencontre dans l'ouvrage.

mortel, mais seulement celui du dieu des Arabes avant l'Islam, l'astre du matin ([31]) (1393 D - 1396 A).

4) Mahomet n'est ni prophète: où sont ses prophètes ? ni messager: de qui serait-il messager? Quand est-il monté au ciel et en est-il redescendu ? Mais, dis-tu, l'ange Gabriel a été envoyé vers lui. Fort bien, c'est donc l'ange qui est le messager et non lui.

De plus Mahomet n'a opéré ni signes ni miracles ([32]) (1396 A).

5) Le Coran, prétendez-vous, est parole coéternelle de Dieu. Mais vos enfants le tiennent tout le temps, le foulent au pied dans leurs ébats et se frappent avec lui, et ils le déposent près d'eux par terre (1396 B).

V. *Le Christ dans le Coran* (1396 B - 1397 C).

Te voilà pris dans une série de contradictions.

1) Ce Coran-là est parole de Dieu, affirmes-tu, et le Christ qui ressuscite les morts, ôte les péchés et opère beaucoup de miracles, ne le serait pas (1396 B-C) !

2) Tu mets sur le même pied d'égalité Mahomet, le Christ, Adam et les prophètes (1396 C).

3) Ton Coran, à la suite de Baḥīrā, déclare le Christ Parole de Dieu, et toi tu le dis créé au même titre que Mahomet (1396 C).

Comment la Parole coéternelle de Dieu serait-elle semblable à une créature pécheresse. Mahomet n'est pas, comme le Christ, puissant en action et en parole (1396 C-D).

4) Sous prétexte de sauvegarder l'immortalité du Christ — et donc conclurons-nous, sa divinité — ton Coran nie sa crucifixion et sa mort ([33]) (1396 D).

Mais même si tu nies la résurrection du Christ, tu ne peux nier celle des morts qu'il a lui-même ressuscités (1396 D).

Le Christ est immortel, créateur, il ressuscite les morts (1396 D - 1397 A). Son ascension au ciel s'est faite au milieu des acclamations. Les anges l'ont appelé né et non créé et lui ont chanté

([31]) Encore un thème traditionnel que l'autorité de Nicétas de Byzance a imposé durant des siècles.

([32]) Dans ce résumé, on retrouve groupés, à part celui de la sainteté de la vie, les critères que l'apologétique exigeait de toute mission authentiquement divine.

([33]) Ce trait de psychologie tactique est emprunté à NICÉTAS DE BYZANCE, *Réfutation du Coran II*, III, 48 : *PG* 105, 733 B-C.

le gloria. Barthélemy rappelle aussi l'Annonciation et Noël. Ton Coran même, ajoute-t-il, raconte qu'il a opéré des miracles lors de sa naissance ([34]) (1397 A-B).

Or le Coran ne contient pas un seul éloge à l'adresse de Mahomet et de sa mère Āmina. La distance est grande entre le Christ et Mahomet (1397 B-C).

Réponse aux objections
(1397 C - 1401 B)

I. *Le Christ n'a pas de prérogatives particulières* (1397 C - 1400 D).

1) Le Christ est Fils et Verbe de Dieu; il a opéré des miracles, est né virginalement et est sans péché. — Adam est pareil (1397 C) ([35]).

2) Pas de trace de péché dans le Christ. — Ni non plus dans Jean (1397 C).

3) Il a ressuscité des morts, il a opéré des miracles et des signes. — Élie de même, et Moïse ([36]) (1397 C).

4) Le Christ a été élevé au ciel. — Énoch aussi (1397 D).

Réponse: « Je suis prêt, moi l'humble moine d'Édesse, à réfuter tout ce que tu dis mensongèrement » (1397 D).

1) *Adam et le Christ.*

a) Il n'y a pas forcément ressemblance entre Adam et le Christ du seul fait que, étant la première créature, Adam est venu à l'existence sans semence. C'est également le cas du premier chien, du premier serpent, etc. (1397 D).

b) Adam est la créature du Verbe de Dieu, du Christ. Adam est esclave et pécheur. Le Christ est sans péché, il est immortel et éternel (1397 D - 1400 A).

([34]) C'est ici que Barthélemy insère certains textes liturgiques de la fête de Noël, selon le rite byzantin ; cf. plus haut, p. 268.

([35]) Cf. le même thème dans l'*Epître de Léon : PG* 107, 320 D - 321 A ; la *Lettre à l'émir de Damas*, trad. Abel, dans *Byzantion* 24 (1954), p. 357-358.

([36]) En vérité, Barthélemy ne parle d'abord, dans l'énoncé de l'objection, que des miracles d'Élie. Mais plus bas, dans sa réponse, il ne mentionne que les miracles opérés par Moïse. C'est là un signe de plus du grand désordre qui dépare l'ouvrage entier.

2) *Jean et le Christ.*

Même si Jean n'a pas procréé et n'a pas péché, il est toutefois né selon les lois de la nature humaine (1400 A).

3) *Moïse et le Christ.*

a) C'est au nom de Dieu, du Seigneur et du Saint-Esprit, donc de la Trinité, que Moïse est allé voir Pharaon et qu'il a opéré des prodiges. Mais lorsqu'il a commis une faute contre Dieu, il a été privé de l'entrée dans la terre promise (1400 A-B).

b) Le Christ, lui, opère des miracles et ressuscite Lazare de par son autorité souveraine. « Comment ressemblerait-il à Adam, à Moïse ou à quelque autre nature parmi les créatures ? » (1400 B-C).

4) *Enoch et le Christ.*

a) Ton Coran dit d'Énoch ([37]) qu'il repose dans un endroit élevé, au paradis; du Christ, il dit qu'il a été élevé par Dieu plus haut que les cieux (1400 C).

b) Seul le Christ est monté au milieu de l'acclamation, dans la gloire. Descendu du ciel, en sa qualité de Seigneur, il y est remonté, également en qualité de Seigneur ([38]) (1400 C-D).

c) Mahomet, terrestre et créature, esclave, mortel et corruptible, n'est pas monté au ciel, en dépit du témoignage de Fāṭima, sa fille ([39]) (1400 D).

II. *Le Christ n'est pas Dieu,* parce qu'il a prié (1400 D - 1401 B).

1) Je t'ai montré souvent, même par ton Coran, que le Christ est la Parole de Dieu. Mais le Verbe a habité dans une chair, qui est appelée temple de Dieu. C'est dans son état d'incarné qu'il a rendu la vie à des morts (1400 D - 1401 A).

2) Et si le Verbe de Dieu incarné prie devant les hommes, c'est qu'il entend leur apprendre la miséricorde et le pardon (1401 A).

([37]) Sur Énoch identifié avec le prophète coranique Idrīs, et sur les légendes relatives à ce dernier, cf. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, p. 419-420.

([38]) Ici sont cités certains textes liturgiques tirés de l'office byzantin des vêpres de l'Ascension. Nous les avons détaillés plus haut, p. 268.

([39]) Allusion à l'ascension nocturne de Mahomet, dont Barthélemy a parlé plus haut, 1392 C-D.

3) Les anges, dis-tu, sont aussi des temples de Dieu ([40]).

Mais les anges n'ont pas de prérogatives messianiques: génération et filiation divines, gloire et domination. Ici Barthélemy cite un certain nombre de textes messianiques... Cf. entre autres *Ps.* 2,7; *Matth.* 17,5; *Ps.* 110 (109), 1, etc... (1401 B).

Attaque contre l'Islam
(1401 C - 1417 D)

I. *La foi* (1401 C - 1404 B).

1) Les musulmans comptent 73 tribus, dont une seule est destinée au paradis. Mais toutes reconnaissent un seul prophète, Mahomet, et un seul Dieu, et la légitimité de quatre écoles, celles de Ḥanīfa, de Shāfi'ī, de Mālik et enfin d'Aḥmad Ḥanbal ([41]) (1401 C).

2) Le Coran contient tout: il est l'unique source de foi et de vie pour les musulmans. Tout se résume en ces deux formules de salut ([42]): « Il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu, et Mahomet est l'apôtre de Dieu », et « Au nom du Dieu clément et miséricordieux » (1401 D).

Mais si tous les musulmans admettent cela, comment se fait-il que 72 tribus parmi eux soient condamnées au châtiment ? « Si

---

([40]) Cette objection et la série des comparaisons entre Jésus et divers personnages prophétiques montrent combien les musulmans étaient soucieux de ramener Jésus au rang des simples prophètes et de nier qu'il ait joui de privilèges propres. Certaines objections, comme celle qui se rapporte à Jean Baptiste, combinent des données de la théologie musulmane avec certains détails tirés des traditions islamiques et du texte du Coran. On trouve déjà dans le Coran, au moins dans les expressions utilisées pour Jésus et pour Jean, une ébauche de comparaison entre eux deux. Cf. M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, p. 422-423.

([41]) Cf. note 3, sur l'inconhérence des données de Barthélemy relativement au nombre de ces tribus. Sur la symbolique des nombres 70-73, cf. M. STEINSCHNEIDER, « Die kanonische Zahl der muhammedanischen Secten und die Symbolik des Zahl 70-73 », dans *ZDMG* 4 (1850), p. 145-170. D'autre part, Barthélemy aurait dû écrire plus correctement *Abū-Ḥanīfa* et *Aḥmad Ibn Ḥanbal.*

([42]) Ce passage évoque le problème du salut par la seule foi en Islam. Cf. sur le sujet certaines traditions dans BUKHĀRĪ, *Les Traditions islamiques* (trad. Houdas 1903-1914), le chapitre consacré à la foi. — Cf. L. GARDET, « Les noms et les statuts. Le problème de la foi et des œuvres en Islam », dans *Studia Islamica* V (Paris 1956), p. 61-124.

tu ne le sais pas, je vais te l'expliquer. » C'est que, dit Mahomet, devant les hommes, ils déclarent Mahomet prophète véridique, mais en secret, ils tiennent que ses adeptes se trompent et sont égarés [43] (1401 D - 1404 A).

Or ces tribus ne se trompent pas toutes à la fois. Il y a grande chance que votre unique tribu soit dans l'erreur (1404 A-B).

II. *L'écriture sur le trône* (1404 B-C).

Dans ton Coran, il est dit que tout autour du trône de Dieu, il est inscrit ceci: il n'y a point de croyance plus vraie que celle des musulmans (1404 B-C).

Mais personne n'a jamais vu Dieu, ni son trône. D'où tiens-tu ce que tu affirmes ? De ton Coran ? Ton Coran alors se trompe. Où y avait-il des musulmans, quand existaient le trône de Dieu et Celui qui est assis sur lui (1404 C) ?

III. *Le salut* (1404 C-D).

Tu te dis élu.

1) Or le salut et la vie éternelle, c'est la connaissance de Dieu (cf. *Jn* 17,3). Ton Dieu à toi est un dieu non raisonnable et inanimé, « selon ce que je t'ai démontré antérieurement » [44] (1404 C-D).

2) « Tu ne connais pas de sacerdoce, tu n'as ni grâce, ni temple, ni guérison de l'âme et du corps, ni chant de psaumes, ni prières [45]. Si j'en mens, montre-le-moi » (1404 D).

IV. *Ablutions et prière* (1405 A - 1409 B).

1) *Les ablutions.*

Barthélemy s'amuse à faire une caricature du rite des ablutions: « Voici l'enseignement que Mahomet t'a donné: Quand tu vas prier, prends un grand broc d'argile avec de l'eau... De ta main gauche, verse l'eau et lave-toi... la bouche, puis le visage, les deux mains jusqu'aux coudes, les sourcils, les oreilles et finale-

---

(43) Barthélemy cite ici les noms de quelques-unes des tribus qui n'ont pas ajouté foi au message de Mahomet, 1404 A.

(44) Cf. plus haut 1385 C, 1393 D - 1396 A.

(45) Il s'agit des prières efficaces qui procurent le salut, comme celles qui, d'après Barthélemy, font partie de la pratique chrétienne ; cf. le paragraphe suivant.

ment les pieds. Si tu dois présider (la prière), tu dois laver tes sandales de l'extérieur, de peur que tu n'aies trop de peine à les quitter puis à les chausser de nouveau. Si tu portes un anneau d'or, ôte-le et alors prie, sinon prie (tout de suite). Si tu portes un habit en peau de chat, ne prie pas avant de l'avoir enlevé. Et si le musulman a bu du vin toute la journée et qu'il veuille (maintenant) prier, qu'il considère attentivement sa tunique: s'il est tombé sur elle du vin, qu'il la lave avec du savon et de l'eau et alors qu'il prie » (cf. *Coran* 4,43; 5,6) (1405 A-B).

Tu es comme une cruche remplie de vin qu'on se contente de laver de l'extérieur pour la purifier. « Ainsi donc si ton ventre est rempli de vin, tu n'en es pas souillé, mais si ta tunique est salie de quelques gouttes, tu t'en trouves souillé ! » (1405 B).

La prière est donc invalidée par le port d'un anneau d'or et d'une veste en peau de chat (1405 B) !

2) *La prière.*

a) *Rites de la prière:* A la mosquée, il faut étendre un tapis et se placer dessus pour s'acquitter de la prière. Ailleurs, à défaut de tapis, la partie supérieure du vêtement suffit (1405 B-C). Barthélemy décrit en détail la prière musulmane, gestes et invocations, avec le texte complet de la sourate liminaire du Coran, *al-Fātiḥa* (1405 C-D).

b) *Origine des formules de prière:* Les Arabes, avant Mahomet, avaient dans leur langue parlée et dans leurs écrits les formules d'invocation suivantes : « Au nom du Dieu clément et miséricordieux », « Quel Dieu est grand comme notre Dieu ! » Ils pratiquaient aussi la louange et la psalmodie. Ils avaient l'astronomie et le comput lunaire, l'usage des versets et des commentaires et enfin la médecine (1405 D - 1408 A).

3) *Détails sur les ablutions,* où il s'agit de l'emploi du sable à défaut d'eau (1408 A). Barthélemy s'appesantit d'une façon inconvenante sur des détails répugnants. Il les commente avec une ironie grosse et déplacée... Puis il conclut:

a) « Si tu échoues sur une montagne élevée, où il n'y a ni eau ni sable », tu mourras sans prière, comme un athée. Mais effectivement, je te l'ai déjà montré, « tu es sans Dieu » (1408 B-C).

« Tu vois par là combien est inutile cette sagesse, et combien l'enseignement et la prédication de Mahomet sont plus ténébreux encore que le chaos » (1408 C).

b) « Ainsi, vous ne savez pas ce qu'est la sanctification de l'âme et du corps. Malheur à vous, gens ouverts de boue ! » (1408 C-D).

« Je t'ai montré ce qu'est ta prière, et je t'ai découvert tout ton égarement » (1408 D).

4) *La sanctification:* L'âme n'est pas sanctifiée par l'eau ou le sable. — Mais, dis-tu, l'âme est déjà sanctifiée et n'a pas besoin d'eau ni de sable (1409 A).

— Si l'âme est sanctifiée, pourquoi faut-il accomplir chaque jour les ablutions du corps ? Le corps ne forme qu'un seul être avec l'âme. La souillure qui vient du péché souille les deux à la fois, et leur sanctification vient de Dieu et ne s'obtient pas par un rite de lavage (1409 A-B).

V. *Le Coran, parole de Dieu venue et non créée* (ἐλθόντα καὶ οὐ ποιηθέντα) (1409 B - 1412 A).

1) « Comment la nature incompréhensible et simple et subtile ([46]) s'est-elle unie à ton livre », à une œuvre épaisse, faite de mains d'homme et qui se laisse fouler aux pieds (1409 B-C) ?

2) La Parole de Dieu, c'est le Christ, dont le corps n'est pas œuvre d'homme et ne se laisse pas fouler. Bien au contraire, il est monté habiter les cieux (1409 C).

Et si tu prétends reconnaître la parole de Dieu à travers l'épaisseur du livre, de même tu dois admettre que nous ayons reconnu, à travers l'épaisseur de la chair, le Dieu immatériel et subtil (1409 C-D).

De plus, le Verbe incarné a opéré des « signes redoutables et des prodiges incalculables ». Rien de tel chez toi. Tu n'as que la seule épaisseur de ton Coran (1409 D - 1412 A).

VI. *La vision de Dieu, au jour du Jugement* (1412 A-B).

1) Quand tu vas à la Mekke, la vue du tombeau de Mahomet ([47]) — les assistants t'en avertissent — peut te faire perdre

---

([46]) Le terme grec est λεπτοτάτη, il répond à l'arabe *laṭīf*.

([47]) Il faut éviter ici une confusion : ce passage, qui parle du pèlerinage en général, ne dit pas assez clairement que le tombeau de Mahomet est situé à Médine et non à la Mekke. Observons par ailleurs que dans deux autres endroits, Barthélemy avait affirmé que, malgré leurs déclarations, les musulmans ignoraient où se trouvait en vérité le tombeau de Mahomet, celui-ci étant mort tragiquement loin des siens, 1389 A, 1441 C - 1444 C.

les yeux. Que sera-ce donc de la vision de Dieu, que tu dis désirer au jour du Jugement (1412 A) ?

2) Mahomet, prétends-tu, vient de la part de Dieu. Eh bien, le vois-tu ? Loin d'être cause de salut, il a toujours commis des injustices et a été cause de perdition. « Même après sa mort, au lieu de t'éclairer, il peut t'aveugler. » Est-ce de Dieu qu'il a appris à commettre l'injustice (1412 A-B) ?

VII. *Mahomet et le Christ* (1412 B-D).

Tu nies l'incarnation du Verbe de Dieu et ses miracles, et tu fais de Mahomet son égal.

1) Mais, « devant Dieu, je vais te dire quelque chose de très clair ». Quand tu pries, tes pieds foulent la terre et donc aussi « Mahomet qui y repose pourri et en proie à la corruption », tandis que tes mains se lèvent vers le ciel où siègent Dieu et son Verbe et l'Esprit Saint (1412 B-C).

2) Comment donc comparer le mortel et le corruptible à l'Immortel, et au Verbe Créateur le créé qui s'égare et enseigne que la sanctification de l'âme et du corps s'obtient par des ablutions (1412 D) ?

VIII. *La sanctification* (1412 D - 1416 A).

1) *Parabole:* Un homme trébuche, il tombe dans la boue et se blesse le pied. L'eau nettoiera sa tunique, mais son pied blessé aura besoin d'un médecin expert.
Pareillement, l'eau de vos ablutions ne purifiera pas l'âme souillée (1412 D - 1413 A).

2) Mais, dis-tu, c'est la prière faite après les ablutions qui sanctifie l'âme (1413 A).

a) Il importe de guérir la meurtrissure avant de procéder au lavage du corps. Non le contraire, à savoir de faire les ablutions et ensuite de vaquer à la prière (1413 A-B).

b) A la mort, le corps est livré à la corruption nauséabonde ([48]). Ce que le Psalmiste demande à Dieu, c'est un cœur pur (cf. *Ps.* 51 (50), 12). Dieu a toléré la bouche de Moïse à l'haleine fétide après le jeûne, sans lui demander de se laver ([49]). Ce qui compte,

([48]) Barthélemy ne sait pas se retenir de faire des plaisanteries grossières, 1413 B-C.
([49]) Cf. *Ex.* 34, 28...

c'est la sanctification. Le péché atteint l'âme aussi bien que le corps. Se laver le corps, fût-ce cinq fois le jour ([50]), ne sert de rien, si l'âme demeure dans sa souillure (1413 B-D).

c) L'enfant, à sa naissance, est lavé à l'eau. Son corps s'en trouve purifié. Mais son âme ? puisqu'il ne peut pas prier (1413 D - 1416 A) !

3) *La sanctification par la circoncision:* La circoncision ne sanctifie ni le corps ni l'âme. La circoncision des Israélites n'est qu'un signe distinctif d'appartenance à un peuple (1416 A).

IX. *Les prophètes* (1416 B-D).

1) Leur nombre: tu parles de 24 000 ([51]) (1416 B-C).

a) Quels renseignements précis peux-tu fournir sur leurs noms, leurs messages, leurs prodiges, leurs époques (1416 B) ?

b) Dans le monde entier, il existe 72 langues, comme nous savons. Que chacune ait son prophète, passe encore. Mais 24 000 ! « Tu ne pourrais même pas citer le nom de 100 d'entre eux » (1416 B).

c) *Anecdote:* Un certain zecchète (ζεκχέτης = moine hésychaste) s'en vint trouver le prince d'Alep et lui demanda autant de pièces de monnaie qu'il y a de prophètes. Le prince déposa de l'argent devant le solliciteur et l'invita à nommer les prophètes et à prendre une pièce à chaque nom. Le moine, pris de court, n'obtint pas grand-chose (1416 B-C).

2) Les prophètes: Le premier en est Adam et le dernier Mahomet (1416 C-D). — Mais tu as déjà prétendu que Mahomet existait avant la création du monde ([52]). Il est, as-tu dit, caché entre le limon et l'eau. Comment donc est-il postérieur à Adam (1416 C-D) ?

Tu te contredis, « tu devrais en rougir » (1416 D).

([50]) Avant chacune des cinq prières rituelles de l'Islam.

([51]) C'est une inadvertance : les prophètes sont, selon les traditions musulmanes, 124 000, Cf. A. J. WENSINCK, *A handbook of early Muhammedan tradition*, p. 196. Le chiffre donné par la *Controverse sur la foi* est le chiffre correct de la tradition, cf. *PG* 131, 36 B.

([52]) Cf. 1392 A - 1393 A.

X. *Mahomet et le Christ* (1416 D - 1417 A).

« Si tu ignores tes écritures et les miennes », moi je te renseignerai. Nous les chrétiens, nous sommes là avant vous et avant Mahomet. Le père peut fournir des renseignements au fils, non le contraire (1417 A, cf. aussi 1417 D).

1) Pour le Christ, il existe chez les chrétiens une fête commémorant sa nativité et son ascension au ciel.
Pour Mahomet, rien de tel. « J'ai parcouru vos livres en entier et n'y ai rencontré nulle trace de louange ou d'hymne relatives à de telles commémoraisons » (1417 A-B).

2) La Mère du Christ a été saluée par l'ange Gabriel, est devenue l'habitacle de la Puissance d'en-haut, a été appelée sainte par l'Esprit Saint, était vierge avant l'enfantement et l'est demeurée après.
Āmina, la mère de Mahomet, n'a rien de toutes ces distinctions (1417 B).

3) Le Christ a opéré des prodiges innombrables : il a ressuscité des morts, par exemple Lazare; il a guéri des aveugles, des malades atteints de toute espèce d'infirmités, des lépreux, des sourds-muets... Il a apaisé la violence des vents et des flots, il a marché sur les eaux, il est entré chez ses disciples, la porte close, il s'est transfiguré. Il est exempt de péché. Il est immortel et il est le juste Juge.
Mahomet n'a rien fait de tel. Au contraire, il a prescrit de tuer tout homme qui ne reconnaîtrait pas sa mission ([53]) (1417 B-D).

Vie de Mahomet ([54])
(1417 D - 1444 D)

I. *La famille de Mahomet* (1417 D - 1421 B).

Barthélemy donne une généalogie de Mahomet, puis il entreprend d'écrire sa biographie. Il puise ses informations, dit-il, dans « les écrits chaldaïques mêmes » (1417 D - 1420 A).

([55]) Plus haut, 1388 B, Barthélemy parlait de dix femmes, mais de seize concubines, non de six seulement.

([56]) Le récit de la rencontre de Mahomet avec Khadīdja et de son mariage avec elle est un modèle du genre : il montre combien l'imagination des auteurs s'est abandonnée à la fantaisie.

Le père de Mahomet acheta sa femme Āmina, au marché des Arabes. Elle mit au monde Mahomet. Elle mourut 12 ans après. L'enfant fut élevé chez son oncle Abū-Ṭālib. A l'âge de 24 ans, il épousa dix femmes et fit de six esclaves ses concubines ([55]).

Barthélemy donne les noms de sept d'entre les femmes de Mahomet et raconte les circonstances de son mariage avec cinq d'entre elles (1420 A-D) ([56]).

Les enfants de Mahomet furent au nombre de cinq: quatre garçons (l'auteur donne leurs noms), dont aucun ne survécut — que ne fit-il le miracle de les ressusciter, pour confirmer sa mission? — et une fille, Fāṭima, qu'il donna en femme à son cousin 'Alī. Mu'āwiya tua les deux fils de Fāṭima et de 'Alī, Ḥasan et Ḥusayn (1420 D - 1421 B). Pourquoi Mahomet, s'il était prophète, n'a-t-il rien prédit sur le triste sort de ses enfants et de ses petits enfants (1421 B) ([57])?

Après la mort de Mahomet, quatre khalifes lui succédèrent: Abū-Bakr, 'Umar, 'Uthmān et 'Alī (1421 B).

II. *Les ancêtres de Mahomet* (1421 B - 1428 A).

Son grand-père, 'Abd al-Muṭṭalib, se réfugia dans la terre du gendre des Ḳurayshites, pour fuir les mauvais traitements que lui infligeait son père Hāshim. Il prit avec lui ses trois filles et ses dix fils. Barthélemy donne les noms de ces derniers. Le dernier de ses fils, 'Abd-Allah est précisément le père de Mahomet (1421 C).

'Abd-Allah aima sa cousine Lu'lu'a (Perle). Le père de Lu'lu'a était un homme fort riche et très fier, contrairement à son frère 'Abd al-Muṭṭalib. Quand celui-ci lui fit part de l'amour de son fils pour Lu'lu'a, le puissant homme s'irrita. Dans sa colère, il tua la chienne de son frère, qui était fameuse. 'Abd-Allah se vengea en tuant à son tour, par un stratagème de traître, la jument favorite de son oncle (1421 D - 1424 C).

La guerre éclata donc entre les deux familles. Un grand massacre s'ensuivit. 'Abd al-Muṭṭalib s'en fut dans les parages de la Mekke. Là il devint riche et s'adonna au commerce (1424 C-D).

Les Arabes avaient l'habitude de livrer aux jeunes gens et aux

([53]) Notre résumé ne saurait donner une idée de tout le désordre et parfois du décousu qui règnent dans le texte de Barthélemy.

([54]) Cette biographie fantaisiste tirée des récits nestoriens devait intéresser Barthélemy en raison même de son caractère romanesque et de sa partialité.

([57]) Même réflexion plus haut, 1389 A-B.

Hébreux des femmes esclaves à engrosser. Leurs beaux enfants étaient vendus à des prix élevés. 'Abd-Allah s'acheta donc une esclave. Il l'envoya paître les chameaux. Elle devint enceinte. C'est dans la montagne qu'elle enfanta Mahomet. Le grand-père de l'enfant le maudait, lui et ses parents: car, dit-il, c'est à cause de son père que « nous avons été chassés loin de notre terre » (1424 D - 1425 C).

Un jour qu'il était à la chasse, le père de l'enfant fut mordu par un serpent, et il en mourut. Mahomet avait alors près de trois ans. Cinq ans après, le grand-père trépassait à son tour. L'esclave emporta donc son enfant et s'en fut trouver Abū-Ṭālib, son beau-frère. Celui-ci adopta l'enfant et l'éleva durant dix ans. Āmina mourut enfin. Le jeune Mahomet passait ses jours au service de son oncle. Cela dura dix ans ([58]). Sa maîtresse l'envoyait pour ses affaires de région en région, et cela durant cinq ans (1425 C - 1428 A).

III. *La prédication de Mahomet* (1428 A - 1444 D).

Pendant qu'il paissait les chameaux à la montagne, Mahomet fit la rencontre du moine hésychaste nestorien Baḥīrā ([59]). Il conversait avec lui et l'interrogeait sur la foi des chrétiens (1428 A).

Ce que Mahomet apprenait de Baḥīrā, il le rapportait aux Arabes en disant: « Le Seigneur a dit cela » (1428 A).

Une crise d'épilepsie le jeta une fois par terre. « Il se roulait, grinçait des dents et écumait » (1428 A-B).

Vous, les musulmans, vous refaites cela habituellement, dans vos prières. Surtout les Phoracides: ils forment une assemblée et apportent des instruments de musique, des cithares et des tambours. Ils se saoûlent de vin et mangent du ḥashīsh. Et, au son des instruments, ils dansent à ciel ouvert. Les assistants battent des mains et chantent honteusement. Les Phoracides tournent jusqu'à tomber en bavant et en grinçant des dents, à l'exemple de Mahomet... Ils vénèrent celui d'entre eux qui, au dire des témoins, a le plus écumé: comme Mahomet, il a vu l'ange, prétendent-ils (1428 B-C).

([58]) Sur les chiffres relatifs à la durée de la vie de Mahomet, cf. plus haut note 3.

([59]) Ce nom est mentionné ici pour la première fois dans la littérature polémique byzantine. D'autre part, sauf l'*Epître de Léon*, nul ne le tenait pour nestorien ; on le rangeait parmi les hérétiques ariens. La *Controverse sur la foi* suivra Barthélemy : *PG* 131, 33 D - 36 A.

Car Mahomet prétendait avoir vu l'ange (1428 C-D).

Il prit donc congé de son oncle afin, dit-il, de vaquer au jeûne et à la conversation avec l'ange. En fait, il passait ses jours avec Baḥīrā. Le soir, après avoir mangé à satiété, il s'en retournait chez son oncle: là il ne mangeait pas. Cependant, Baḥīrā ne dévoilait pas son stratagème, espérant achever son instruction et le baptiser (1428 D - 1429 A).

Abū-Ṭālib, à la Mekke, rassembla donc le peuple et leur déclara que Mahomet avait jeûné trente jours et qu'il était un prophète. Celui-ci raconta au peuple qu'il avait eu une vision: le soleil s'inclinait et l'adorait, et qu'il était visité par l'ange Gabriel. « Écoutez-moi, leur dit-il, et ce que je vous déclare, écrivez-le. » Pendant sept ans, il redébitait au peuple ce qu'il apprenait de Baḥīrā, en prétendant le tenir par révélation de l'ange Gabriel. Il raconta un jour sa prétendue ascension au ciel (1429 B - 1432 B).

L'un de ses quatre oncles avait nom 'Uthmān: c'est lui qui écrivit le Coran (1432 B).

On demanda à Mahomet d'opérer un signe, pour confirmer sa mission. Il promit de fendre la lune (cf. *Coran* 54, 1). Ce soir-là le temps était brumeux, et Mahomet de répliquer: le prodige s'est accompli, mais vous avez été trouvés indignes de le voir (1432 B-D). « Le Coran raconte cela, et vous autres, vous y croyez jusqu'à présent » (1433 A).

L'un des oncles de Mahomet était resté sceptique. Abū-Djālis exigea donc de son neveu qu'il produise un signe évident: que lui, qui a prétendu être monté au ciel, s'élève de terre et demeure suspendu à trois empans du sol. Mahomet fit périr son oncle, pour crime d'impiété. « A partir de ce jour, il décréta que quiconque ne confesse pas que Mahomet est apôtre et prophète de Dieu, meure par l'épée. » Il fit ainsi régner la terreur et réussit, pendant six ans, à rassembler une foule nombreuse (1433 A-B).

Mais les Arabes se rebellèrent et chassèrent Mahomet et ses adeptes. Au cours de sa fuite, Mahomet se cacha dans une grotte: là, dis-tu, une araignée le voilà de ses toiles (1433 C).

Abū-Bakr s'en fut trouver son neveu pour l'amener et le livrer aux Arabes. Mahomet lui sauta au cours et ne desserra son étreinte que sur la profession de foi du malheureux. Abū-Bakr se rallia de la sorte à Mahomet. Celui-ci fit la guerre aux Arabes: son triomphe lui permit d'imposer sa doctrine à la pointe de l'épée (1433 C - 1436 B).

Lors de la prise de la ville de Sousaïta, Mahomet mit à mort

une vieille femme et ses sept enfants, adorateurs d'Aphrodite et de l'astre du matin. La femme lui reprochait de déclarer ne point connaître Dieu, lui qui affirmait être monté au ciel, et de se présenter comme apôtre de Dieu, alors que le vrai messager était l'ange Gabriel... Elle refusait de reconnître l'authenticité de sa mission (1436 B - 1437 A).

Mahomet fit exécuter aussi son oncle Abū-Ṭālib qui refusait de croire en lui. Les musulmans conservent le triste souvenir de l'événement: en entrant à la Mekke, ils jettent des pierres à l'endroit de l'exécution. Près de là, se trouve le puits de Zamzam, dans lequel on jetait les proscrits (1437 A-C).

Toi, tu prétends que l'eau du puits est une source de bénédiction. Car le puits date du temps du fils d'Abraham, lequel, pris de soif, frappa la terre et en fit jaillir de l'eau. En outre, c'est là qu'Adam, penses-tu, retrouva Ève (1437 C-D).

Mahomet s'empara de Médine et la pilla. Il y laissa Abū-Bakr et se dirigea vers le pays de ses ancêtres. Il s'y proclama apôtre de Dieu et déclara être monté au ciel avec ses sandales et s'y être assis tout près de Dieu et avoir conversé avec lui. Or ses parents ne croyaient pas en lui. Ils le prièrent de ressusciter la jument que son père 'Abd-Allah avait traîtreusement tuée. Ce serait le miracle qui réduirait leur incrédulité (1437 D - 1441 B).

Ces gens rendaient un culte à l'astre du matin et usaient des formules suivantes: « Quel Dieu est grand comme notre Dieu ? », et « Il n'y a de juste que notre Dieu clément et miséricordieux », etc. Jusqu'à présent une tribu arabe, celle des Koulpiotes, c'est-à-dire des Scyliotes ([60]), conserve une telle foi et jette l'anathème sur Mahomet (1441 C).

Mahomet donc fut incapable non seulement d'accomplir le prodige demandé, mais aussi de s'élever au-dessus du chameau qu'on fit venir. Il ne put opérer le moindre signe. Ses parents le lièrent donc à la queue du chameau, qu'on avait d'abord enivré. Ils lâchèrent la bête à travers les champs. Les musulmans prétendent que le tombeau de Mahomet est à Médine, mais qu'il y est invisible: quiconque le voit s'en trouve aveuglé. Cela a encore cours chez les musulmans, de génération en génération (1441 C - 1444 C).

Abū-Bakr cependant attendait à Médine le retour de Mahomet.

([60]) Ce sont les Banū Kulayb : *σκύλαξ* signie *chien, jeune chien.*

Il attendit en vain. Alors il confia à 'Uthmān, homme cultivé ([61]), le soin de réunir toutes les écritures de Mahomet et d'en faire un seul livre appelé Coran. Le Coran de 'Uthmān, écrit de sa main, se trouve au djāmi' ou mosquée de Damas (1444 C-D).

Appendice
(1444 D - 1448 A)

I. *Contenu du Coran* (1444 D- 1445 B).

Le Coran est fait de récits sur Abraham, Moïse, Pharaon, Noé, Jonas, Joseph, David, Salomon, Mahomet, Marie... Il ne contient rien qui ressemble aux ordres intimés par Dieu à Moïse (1444 D - 1445 A).

« Ton Coran dit: un tel a mangé un fruit, tel s'en va dormir, l'un lave ses vêtements, un autre est entré dans le ventre de la baleine, un autre a brisé les idoles. Il dit à l'un: Ne mange pas de viande de porc, à l'autre... lave-toi...

« Ce sont là des paroles tout à fait inconvenantes » (1445 A-B).

II. *Le culte* (1445 B-C).

1) Vous n'avez ni sanctuaire, ni temple, ni autel, ni grâce, ni prière, ni baptême, ni chant des psaumes, ni rémission des péchés, ni royaume des cieux, ni paradis (1445 B-C).

2) Tout votre culte consiste en ceci: l'un de vous monte sur un endroit élevé, et... crie son appel: Dieu est grand; il n'y a de Dieu que notre Dieu, et je confesse que Mahomet est apôtre de Dieu (1445 C).

III. *Le masdjid.*

Barthélemy dit un mot du *masdjid*, c'est-à-dire de la mosquée. Il décrit la manière d'y couvrir le parquet de tapis et de se comporter lorsqu'on y entre pour la prière ([62]) (1445 C - 1448 A).

« Fin de la vie de l'impur Mahomet ».

([61]) Plus haut, ce 'Uthmān était présenté comme l'oncle de Mahomet, 1432 B.

([62]) Pour ce résumé final, Barthélemy ne retient rien de ce qui constitue l'essence religieuse de l'Islam. Sa présentation de l'Islam, intentionnellement caricaturale, montre qu'il ne le considère pas, au fond, comme une religion, au sens vrai du mot.

CHAPITRE XIV

EUTHYME
CONTROVERSE SUR LA FOI

Dans la *PG* 131, 20-37 se trouve reproduit un écrit qui porte le titre suivant: *De notre saint père Euthyme le moine, Controverse sur la foi avec un sarrasin philosophe, dans la ville de Mélitène.* Mélitène est la célèbre ville située dans la région de l'Euphrate. En placant dans cette localité l'entretien entre Euthyme et son partenaire sarrasin, l'auteur voulait donner de l'importance à son ouvrage. La ville était en effet connue dans les annales islamo-chrétiennes, à peu près autant qu'Édesse. Que l'on n'objecte pas que le moine Euthyme n'a pas pu se déplacer et quitter le territoire byzantin pour aller, dans une ville musulmane, discuter avec son adversaire et surtout se livrer à une attaque virulente contre Mahomet. En soit le fait n'est pas impossible, car Mélitène n'a pas toujours appartenu aux musulmans: on signale du temps même de la première croisade, ce qui concorde avec la date des écrits d'Euthyme Zigabène, l'existence d'un gouverneur grec de la ville. Ce gouverneur s'appelait Hôril, Gabriel et était le beau-père de Beaudouin d'Édesse (1).

Mais contre la réalité de la rencontre des partenaires, milite un fait plus probant: la *Controverse* n'est pas un compte rendu d'une discussion réelle, elle est une fiction littéraire, comme il y a en eu tant dans la littérature polémique chrétienne (2). Cela ressort de plusieurs faits. Le texte ne nous fournit aucun renseignement sur les circonstances historiques de la rencontre des deux interlocuteurs. Le sarrasin demeure plongé dans un tranquille anonymat, il est simplement affublé du titre de philosophe,

(1) Cf. E. HONIGMANN, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches*, coll. *Corpus Bruxellense* III, Bruxelles 1935, p. 145. L'objection est exprimée par C. GÜTERBOCK, *Der Islam im Lichte der byzantinschen Polemik*, Berlin 1912, p. 36 ; M. JUGIE, « La vie et les œuvres d'Euthyme Zigabène », dans *Echos d'Orient* 15 (1912), p. 224 ; ID., art. *Euthymius Zigabène*, dans *Dict. de Théol. Cath.* V, 2 (Paris 1924), col. 1579.

(2) Le parallélisme était tentant pour l'auteur : Barthélemy était moine originaire d'Édesse ; la *Controverse*, qui, comme nous le montrerons, dépend visiblement de Barthélemy, est donc attribuée à Euthyme, moine, discutant avec un musulman à Mélitène.

et on l'appelle, dans la seconde partie de la *Controverse:* « O le plus sage des enfants d'Agar ! » (*PG* 131, 33 C). Mais à la vérité, ses connaissances religieuses semblent assez bornées. Il exprime certes convenablement les objections traditionnelles élaborées par la polémique musulmane contre le dogme chrétien, mais il ne semble pas se douter, quand il répond aux diverses questions de son partenaire, que ses démarches vont aboutir à sa confusion. En dehors de la formulation de l'objection, son attitude est tellement docile et trahit une faiblesse de réflexion telle qu'elle ne peut être celle d'un philosophe versé dans les sciences religieuses. Il ne semble même pas avoir lu ce que les polémistes musulmans avaient écrit depuis quelques siècles déjà: rien ne transparaît des critiques exprimées par eux et des arguments logiques qu'ils avaient mis au point ([3]). On peut ainsi soupçonner le rédacteur de la *Controverse* de ne pas s'être mis en peine pour se renseigner plus exactement sur l'attitude théologique musulmane en face du dogme chrétien. Son sarrasin philosophe a tout l'air d'une invention de son esprit. Il l'a trouvé tout fait dans les *Controverses* anciennes, depuis Jean Damascène et Abū-Ḳurra. Il l'a emprunté tel quel, dans prendre garde que depuis Abū-Ḳurra la pensée musulmane avait réalisé des progrès dignes d'attention. Son héros est un *lettré*, à l'image de ses ancêtres, mais il leur est trop fidèle; il conserve leurs réactions et ne tente pas de dépasser leurs positions déjà fort vieillies.

En face de cet interlocuteur à la pensée peu ferme, se dresse le savant moine Euthyme. Les éditeurs l'ont identifié avec le moine Euthyme Zigabène, l'auteur de la *Panoplie*. Mais si Euthyme est présenté par le rédacteur de la *Controverse* comme le partenaire du sarrasin, il ne saurait être néanmoins considéré comme l'auteur même du texte. La *Controverse*, dans sa forme actuelle, n'est pas sortie de sa plume. Elle a été rédigée bien plus tard. Tout le long du dialogue, Euthyme est, en effet, cité à la troisième personne: « Euthyme a dit... », et même « Saint Euthyme a

([3]) Nous songeons ici surtout à ABŪ-ĪSĀ AL-WARRĀḲ, *Le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes*, éd. A. Abel, polycopiée, Bruxelles 1949 ; DJĀḤIẒ, *Kitāb fī l-radd 'alā l-naṣārā*, éd. Finkel, Le Caire 1926 = *Réfutation des chrétiens*, trad. fr. par Allouche, dans *Hésperis* 26 (1939), p. 123-155 ; BĀḲILLĀNĪ, un chapitre « contre les chrétiens », dans son *Tamhīd*, éd. Mac Carthy, Beyrouth 1957 ; IBN ḤAZM, un chapitre dans son *Fiṣal*, éd. du Caire 1321 H/1903 ; GHAZZĀLĪ, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles*, éd. et trad. fr. R. Chidiac, Paris 1939... Cf. d'autres œuvres dans E. FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter*, Breslau 1930.

dit... » Ainsi donc, à l'époque où la *Controverse* a été écrite, Euthyme est déjà tenu pour un saint. Le titre de l'ouvrage porte cette épithète et, dans deux manuscrits, parle de saint Euthyme *le Grand* (4). Ce qualificatif enthousiaste veut célébrer les mérites du controversiste qui a réussi à réfuter victorieusement les objections de l'adversaire. Il ne faut pas le comprendre comme si Euthyme avait su apporter de nouveaux arguments. Au contraire, il se place dans la ligne de la tradition la plus courante. Ses réponses défendent le dogme de la Trinité et de la divinité du Christ avec les arguments utilisés depuis des siècles par la théologie et l'apologétique chrétiennes. Il reprend les mêmes comparaisons. Tout ce qu'il invente, c'est peut-être l'un ou l'autre trait destiné à adopter les allégories à l'esprit de son interlocuteur.

Mais ces données traditionnelles, la *Controverse* ne les emprunte pas particulièrement au *chapitre 28* de la *Panoplie* sur l'Islam. Certains passages de la Controverse contiennent certes des éléments repris à la *Panoplie*, ou des allusions à des faits qui y sont mentionnés (5), mais pour la majeure partie du texte, ces rapprochements sont relativement peu nombreux. Or ce fait serait vraiment étonnant, si Zigabène devait être tenu pour l'auteur de la *Controverse*. On comprend difficilement en effet qu'un auteur, qui écrit deux ouvrages sur le même sujet, ne laisse pas plus d'emprunts passer de l'un à l'autre. Cela est surtout étonnant dans le cas des écrivains byzantins, et de Zigabène en particulier, dont la *Panoplie* est une synthèse d'éléments empruntés. Ainsi donc la *Controverse* ne dépend que partiellement des œuvres de Zigabène. Par son contenu, elle se rapproche plutôt d'une façon indéniable de l'ouvrage de Barthélemy, la *Réfutation d'un Agarène*. On peut en effet diviser le texte en deux parties distinctes: la première est un dialogue de caractère apologétique, la seconde est une charge à fond contre l'Islam. Les deux parties sont d'ailleurs séparées, dans la version actuelle de la *Controverse*, par la phrase suivante: « Et après d'autres choses, Euthyme dit à l'Agarène... » (13: *PG* 131, 33 C). Nous dirons plus bas que cette phrase n'est qu'une maladroite transition pour relier deux pièces différentes et essayer d'en faire un seul ouvrage. Pour le moment occupons-nous des thèmes étudiés dans le texte.

---

(4) *Vat. Ottob. 333* et *Vat. 952*. Cf. la notice qui précède le texte dans *PG* 131, 20.

(5) Nous donnerons toute référence utile dans les notes qui accompagnent l'analyse du texte.

La première partie passe en revue un certain nombre d'objections musulmanes dont la liste est la réplique de celle que nous avons lue au début de la *Réfutation* de Barthélemy (*PG* 104, 1384 A - 1385 A). Barthélemy avais promis de répondre à toutes ces objections (1385 A), mais, emporté par la chaleur de son élan, il avait oublié sa promesse. L'on ne rencontre chez lui que certains éléments de réponse, parsemés à travers toute l'œuvre. La *Controverse* reprend donc les mêmes thèmes et leur apporte une réponse convenable, puisée aux sources traditionnelles les plus courantes ([6]). Le rédacteur ne pouvait attribuer son œuvre à Barthélemy: l'écrit de celui-ci ne contenait pas la réponse promise et sa manière désordonnée et désinvolte convenait peu à une discussion sérieuse de caractère apologétique. Il fallait la rapporter à un grand nom, choisi parmi les auteurs célèbres du passé, mais d'un passé assez rapproché. Le nom de Zigabène était bien indiqué: il demeurait célèbre parmi les maîtres de la théologie, et Choniate venait de remettre en lumière sa *Panoplie* en en publiant une seconde édition revue et complétée.

La deuxième partie est un mélange d'éléments empruntés à la *Panoplie* et à la *Réfutation* de Barthélemy ([7]). Mais l'influence de Barthélemy y est nettement prépondérante. C'est son ton qui domine tout le morceau. Parfois ses expressions mêmes sont reprises. On conçoit difficilement que ce soit Barthélemy, le bouillant et original Barthélemy, qui ait emprunté à l'écrit un peu pâle qu'est la *Controverse*. L'inverse au contraire n'a rien d'étonnant.

Ces considérations nous amènent à dater la *Controverse* de la même époque que la *Réfutation d'un Agarène*, savoir de la première moitié du XIIIe siècle. L'auteur en est un anonyme admirateur de Zigabène, mais dont la personnalité n'a pas réussi à se

---

([6]) L'auteur a préféré le faire dans le cadre fictif d'une controverse entre deux partenaires. Un détail confirme notre point de vue : le fait que les objections du musulman sont toujours introduites par un verbe au présent, λέγει, tandis que les réponses sont annoncées par un verbe au passé, ἔφη. Ajoutons à cela un manque de chaleur qui contraste avec la vie qui anime les *Opuscules* d'Abū-Ḳurra, où sont relatées les phases de dialogues réels. — Le rédacteur de la *Controverse* a ajouté aux thèmes mentionnés par Barthélemy d'autres objections courantes. Il les a placées à la suite des premières et a complété de la sorte son écrit (10-12 : 32 A - 33 C).

([7]) Nous donnerons tout à l'heure les références utiles. Notons toutefois ici que la deuxième partie de la *Controverse* contredit en plus d'un point les données de la *Panoplie* : elle place par exemple dans le paradis musulman *trois* fleuves seulement et elle explique par des raisons différentes la prohibition du vin en Islam (cf. *Controverse* 15 : 36 D - 37 A et 13 : 33 D - 36 A).

dégager de l'influence visible de Barthélemy. Cette affirmation concerne évidemment la seconde partie polémique plus que la première. Notre opinion vaut néanmoins pour l'ensemble du texte, tel que nous le lisons dans sa forme actuelle ([8]).

La *Controverse* ne constitue pas un ensemble bien organisé. Elle est faite de deux pièces distinctes. Le rédacteur n'a même pas pris la peine de faire disparaître les indices qui trahissent leur caractère disparate. L'interlocuteur d'Euthyme, par exemple, s'appelle *le sarrasin*, dans le premier morceau, et dans le deuxième *l'Agarène*. A la fin du premier morceau, s'achève effectivement la discussion et cesse tout dialogue. Le fragment suivant n'est plus qu'un monologue: c'est une attaque virulente contre l'Islam et son prophète Mahomet. Sa facture est semblable à celle, non des controverses, mais des exposés polémiques traditionnels contre l'Islam. Le réquisitoire se termine par la seule parole que l'adversaire prononce, pendant tout le discours: il avoue sa défaite et demande le baptême chrétien. Cette conversion couronne la *Controverse* dans le meilleur style de la littérature hagiographique. Les deux parties du texte se ressemblent donc assez peu. Elles sont cependant là ensemble, pour former un écrit apologético-polémique selon les règles qui commandent la composition de tels ouvrages. Ce qui les relie, c'est une parenté plutôt extérieure: elles s'inspirent toutes les deux, dans des mesures différentes, de la *Panoplie* de Zigabène et surtout de la *Réfutation* de Barthélemy.

L'auteur de la *Controverse* pousse même sa fidélité au texte de Barthélemy jusqu'à adopter, à peu de choses près, l'ordre dans lequel les objections musulmanes sont présentées par son prédécesseur, c'est-à-dire que, comme lui, il range objections et réponses au petit bonheur. Il commence par parler de la Trinité, puis il passe à l'Incarnation, puis revient à la Trinité et à l'Incarnation, puis reparle encore une fois de la Trinité et de nouveau un peu plus loin il revient au thème de l'Incarnation... Il n'y a pas moyen de s'abuser: la *Controverse* n'est pas le compte rendu d'une

([8]) On pourrait certes supposer que la *Controverse*, dans sa forme actuelle est faite de deux parties disparates, réunies par un rédacteur tardif. La première partie pourrait alors être antérieure à la *Réfutation* de Barthélemy. Celui-ci aurait repris en gros les objections musulmanes lues par lui dans la *Controverse*. Il aurait ensuite négligé de reproduire les réponses, parce qu'il aurait estimé la chose inutile, ou simplement par suite d'un oubli peu étonnant de la part d'un homme aussi passionné et emporté que l'était Barthélemy. En l'absence de toute confirmation plus positive, nous proposons cette hypothèse, sans insister davantage.

discussion réelle, quelque fantaisiste qu'on la suppose. Elle appartient entièrement à un genre littéraire déterminé.

Quant à la méthode suivie par le rédacteur dans sa réfutation des objections musulmanes, elle se caractérise par la pratique persévérante de la maïeutique socratique. L'apologiste cherche l'efficacité: lorsqu'un argument risque d'être refusé par l'adversaire, il l'écarte. La preuve par les textes bibliques, si chère aux théologiens de Byzance, est utilisée dans des limites étroites: la *Controverse* n'invoque que le témoignage des prophètes reconnus par le musulman. Le ton enfin de la discussion est serein. La patience du controversiste est sans défaillance. Mais dans l'offensive polémique de la deuxième partie, il se rattrape. Il n'a plus alors affaire à un interlocuteur qui discute, mais à un accusé qui est forcé de subir un réquisitoire violent. L'ironie se mêle à la critique, et il n'est pas rare que l'injure intervienne. Elle emprunte alors le ton et les mots de Barthélemy.

Nous illustrerons l'analyse du texte de quelques observations supplémentaires. Nous donnerons surtout les références qui permettront de mesurer l'importance respective des emprunts faits à Zigabène et à Barthélemy. Nous relèverons aussi les détails où la *Controverse* ne s'accorde pas avec ses sources.

De notre saint père Euthyme le moine
CONTROVERSE SUR LA FOI
avec un sarrasin philosophe, dans la ville de Mélitène
(*PG* 131, 20 D - 37 C)

I. *La Trinité* (1-2: 20 D - 21 D) (9).

La *Controverse* débute d'une façon abrupte par une interrogation du sarrasin sur la Trinité, qu'il qualifie de polythéisme (1: 20 D). L'auteur répond:

1) Dieu, le Verbe et l'Esprit sont une même substance et nature. Dieu, qui donne la vie, ne saurait en effet être sans verbe

(9) Rappelons que les objections passées en revue ici reproduisent la liste qui ouvre la *Réfutation* de BARTHÉLEMY dans l'état actuel du texte, *PG* 104, 1384 A - 1385 A. Les réponses de l'auteur mettent à profit les conclusions et les méthodes que les théologiens et les apologistes avaient jusque-là élaborées et mises au point. Pour les références utiles, on voudra bien se reporter à notre ouvrage *Apologétique chrétienne contre l'Islam.*

et sans souffle. Nous savons cela par analogie avec l'homme ([10]), la créature la plus parfaite (1: 21 A-B).

2) Nous nous appuyons de plus sur les témoignages inspirés:
— David: *Ps.* 33(32), 6: « Par la parole (du Seigneur) les cieux ont été faits; par le souffle de sa bouche, toute leur puissance.
— Isaïe: *Is.* 6, 3: « Saint, saint, saint... Le ciel et la terre sont remplis de sa gloire » (1: 21 B).

3) Une comparaison tirée de la psychologie aidera à mieux comprendre: l'intellect humain est « chef, producteur et principe de notre parole et de notre souffle » (2: 21 B-C).

II. *L'Incarnation* (2-4: 21 C - 24 C).

1) Si Dieu s'est incarné, qui est resté au ciel ?
Pour répondre à cette objection, l'auteur a recours à la méthode maïeutique. Il reprend la fameuse comparaison du soleil: les rayons du soleil éclairent toute la terre, sans pour cela être séparés de leur source. Il en est de même pour Dieu: il s'est incarné, sans pour cela quitter le ciel (2: 21 C-D).

2) Si Dieu est né de Marie, comment dit-on encore que Marie était vierge ([11]) ?

([10]) Cf. ZIGABÈNE, *Panoplie 28*, 4 : *PG* 130, 1337 A. Cette méthode d'approche de la divinité par analogie avec l'homme est traditionnelle dans la théologie chrétienne. Nous avons vu plus haut Nicétas de Byzance en user avec une particulière insistance. Mais l'on sait qu'elle a toujours créé des difficultés à la réflexion théologique musulmane. On se rappelle la querelle des Attributs divins qui a divisé les diffiérentes écoles du *kalām*, cf. L. GARDET, art. *Allāh*, dans *NEIs* I, p. 418 a - 429 b. Aux yeux de l'Islam, Dieu est pour nous essentiellement mystère : il est l'Inconnaissable, qu'aucune ressemblance ou analogie ne vient rapprocher de la créature, le Transcendant absolu aussi bien dans son être propre que dans ses relations avec les hommes. On comprendra ainsi que l'interlocuteur d'Euthyme, tout comme autrefois le correspondant de Nicétas de Byzance ait soulevé des objections contre cette démarche théologique, cf. plus bas 4 : 24 B-C.

([11]) Cette objection du sarrasin contre la virginité de Marie doit être bien comprise. Le Coran enseigne clairement la conception virginale de Jésus par Marie et l'explique par l'action toute-puissante de Dieu, cf. *Coran* 19, 20-21 ; 21, 91 ; 3, 47 ; 66, 12. Il s'en prend aux juifs qui calomnient Marie, 4, 156. Mais sur l'enfantement, le Coran se montre discret, 19, 23. Les commentateurs préfèrent dans leur majorité ne pas aller au-delà de cette discrétion. Certains, comme les deux Djalāl parlent ouvertement des douleurs de l'enfantement à propos de 19, 23. Le sarrasin de la controverse semble partager l'avis de ceux qui nient l'enfantement virginal de Jésus.

— L'enfantement virginal de Marie s'explique par la puissance de Dieu (3: 21 D - 24 A).

3) Pourquoi l'Incarnation ?

— Dieu a pour but d'écraser le diable et de sauver l'homme. Il entendait en outre ôter au diable un sujet de vanité: celui-ci ne peut pas dans sa défaite se prévaloir d'avoir été vaincu par Dieu directement; Dieu en effet s'est servi du corps du Christ comme d'un appât, et c'est par le moyen du corps du Christ que le diable a été vaincu (3: 24 A-B).

4) « Comment connaissez-vous, tout terrestres que vous êtes, les choses éternelles ? »

— « Par les créatures visibles, nous connaissons les choses éternelles » (4: 24 B-C).

5) « Comment dites-vous que le Fils engendré n'est pas créé, mais est coéternel au Père ? »

— Dans le Christ, il y a deux natures: l'une créée et donc soumise à la corruption ([12]) et au changement, l'autre divine, infinie, incréée et éternelle (4: 24 C).

III. *La Trinité* (4: 24 C-D).

Objection: Tout être est pourvu d'une nature et d'une énergie propres. Comment donc parlez-vous de trois personnes en une seule substance ([13]), ayant un seul et même pouvoir (ἐξουσία) ?

Réponse: Euthyme reprend la méthode de la comparaison: dans le roi, l'esprit, la parole et le souffle sont trois énergies, mais il n'y a qu'un seul roi (4: 24 C-D).

([12]) On peut s'étonner d'entendre Euthyme parler ici de *corruption* à propos de la nature humaine de Jésus. Le texte des *Actes des Apôtres* 2, 27-31 (= *Ps.* 16 (15), 10) nie clairement la corruption du corps du Christ. Mais faisons observer que les mots *changement* (*ἀλλοίωσις*) et *corruption* (*φθορά*) — ce dernier terme lié plus fréquemment à celui de *génération* (*γένεσις*) — sont des termes techniques du langage philosophique, une sorte d'expression consacrée pour désigner le monde d'ici-bas soumis au devenir, par opposition à l'éternel Au-delà.

([13]) « Vous dites : trois », cf. *Coran* 4, 171. — Le mot grec que nous avons rendu ici par *substance* est *ὑπόστασις*. Cet emploi paraît pour le moins étrange, à l'époque de la *Controverse*. Ailleurs, dans cette même *Controverse*, le même mot est employé dans son acception traditionnelle de *personne* : *PG* 131, 21 C-D.

IV. *L'Incarnation* (5-6: 24 D - 25 C).

1) Comment l'essence (οὐσία) de la divinité s'est-elle unie à l'essence terrestre ? Comment prouver cela ? Par quels signes et quels témoignages ? »

Euthyme en appelle aux nombreux miracles et au témoignage de deux prophètes reconnus par son interlocuteur, de l'aveu même de celui-ci. Ces deux prophètes sont Isaïe et Moïse.

— *Is.* 9, 5: « Un fils nous est donné... Dieu fort... »

— Moïse a vu lui aussi le buisson ardent brûler sans se consumer... (cf. *Ex.* 3, 1-6). C'est une image de l'Incarnation (5: 24 D - 25 B).

2) Comment l'Incarnation n'introduit-elle pas de changement en Dieu ?

L'auteur répond par recours, encore une fois, à une comparaison. De même que le feu, uni au fer, agit comme feu, sans pour cela ôter au fer le pouvoir d'agir comme fer, de même en est-il du Christ: en tant que Dieu, il accomplissait les opérations divines, et en tant qu'homme, les actions humaines (6: 25 B-C).

V. *La Trinité* (6: 25 C).

Objection: « Tu dis trois. Tu pourrais tout aussi bien dire quatre et cinq. »

Réponse: Euthyme fait avouer à l'objecteur que dans l'homme, il n'y a point place pour autre chose de plus que la parole et le souffle. De même en Dieu.

VI. *Points divers* (6-8: 25 C - 29 A).

1) A l'objection dirigée contre le culte des icônes ([14]), Euthyme répond: Nous ne tenons pas les icônes pour des divinités, nous honorons seulement les saints qu'elles représentent (6: 25 C-D).

2) *L'eucharistie* (6: 25 D - 28 début).

Objection: « Pourquoi mêlez-vous le pain et le vin et les distribuez-vous aux gens, en disant que c'est le corps et le sang du Christ ?... »

([14]) Le texte parle encore de *bois sculpés :* il s'agit probablement des statues que les musulmans pouvaient voir dans les églises des Croisés... Cf. BARTHÉLEMY, *Réfutation : PG* 104, 1384 C.

Réponse: L'analogie avec l'assimilation alimentaire ([15]) doit faire comprendre à l'objecteur le mystère de l'eucharistie. Celle-ci constitue pour les hommes, par la vertu de la grâce, un vêtement et une lumière spirituels.

3) *L'Evangile* (7: 28 A). Nous citerons textuellement ce petit passage.

Le sarrasin: « Pourquoi avez-vous caché l'Évangile ([16]) descendu du ciel et en avez-vous écrit un nouveau ? »

Euthyme: « Qui est le témoin de cela, et d'où le savez-vous ? »

— « Mahomet l'enseigne en disant: Après l'ascension du Christ au ciel, et durant le sommeil de ses disciples, l'Évangile est descendu sur ceux-ci. S'étant levés, ils vous l'ont donné ([17]). Mais vous, vous l'avez caché, parce que le nom de Mahomet y était écrit » (cf. *Coran* 61, 6; 7, 156).

— « Nous, nous ne recevons par d'Écriture de gens pris de sommeil ([18]). Car nul homme doué de sens et maître de sa raison ne néglige ses yeux sensibles et sa connaissance pour admettre les imaginations de ceux qui dorment. Ce n'est pas à des hommes endormis que Dieu demande vertu ou bon jugement. Dieu en effet n'est pas le Dieu de ceux qui dorment mais de ceux qui sont éveillés » (cf. *I Thess.* 5, 5-6).

4) *La pentecôte* (7: 28 B-C).

Objection: Pourquoi est-ce seulement après l'ascension du Christ que l'Esprit est descendu et a proclamé un autre enseignement ?

Réponse: Euthyme emploie, comme de coutume, une comparaison. De même qu'un médecin purge les malades avant de leur administrer les remèdes de même le Christ a commencé par purifier les hommes de leurs péchés, avant de leur envoyer l'Esprit Saint, qui doit leur montrer la divinité parfaite.

([15]) Même comparaison chez ABŪ-ḲURRA, *Opuscule 22 : PG* 97, 1553 A-C.

([16]) Cf. *Coran* 5, 14-15. Cette objection rejoint l'accusation traditionnelle qui reproche aux juifs et aux chrétiens d'avoir falsifié les Écritures.

([17]) Le Coran affirme clairement que l'Évangile fut donné à Jésus par Dieu, mais il ne dit rien sur la transmission de cet Évangile aux disciples après l'ascension de Jésus et durant le sommeil des apôtres.

([18]) D'après la tradition musulmane, les premières révélations coraniques atteignirent Mahomet durant le sommeil. Ce thème a été largement exploité par la polémique byzantine contre l'Islam, depuis Jean Damascène ; cf. ZIGABÈNE, *Panoplie 28*, 2 : *PG* 130, 1333 D ; 3 : 1336 B-D.

5) *Circoncision et ablutions* (8: 28 C-D).

Objection: Pourquoi ne pratiquez-vous pas la circoncision à l'exemple du Christ; et pourquoi négligez-vous les ablutions, en dépit de l'injonction d'Isaïe: « Lavez-vous et devenez purs » (cf. *Is.* 1, 16)?

Réponse: La circoncision se pratiquait chez les juifs en signe d'appartenance au peuple de Dieu; elle distinguait celui-ci des peuples infidèles et idolâtres au milieu desquels il vivait ([19]).

Quant au texte d'Isaïe, il ne dit pas: Lavez-vous chaque jour, mais une seule fois: c'est l'annonce du baptême. Se laver chaque jour est le signe qu'on est couvert de fange; ce n'est pas le propre d'hommes raisonnables.

6) *Le sacrement de pénitence* (8: 28 D - 29 A).

Objection: Pourquoi confesser ses péchés à un homme terrestre?

Réponse: Par une disposition divine, la confession est un signe efficace de la conversion du pénitent et de son aversion du mal.

7) *Le viatique* (8: 29 A).

Objection: Pourquoi, au moment de la mort, communiez-vous en disant: « Nous sommes participants du paradis » ?

Réponse: « Nul ne peut entrer dans la maison du roi, s'asseoir et manger avec le roi, s'il ne porte l'habit du roi et n'est son familier. L'étranger, non seulement le roi mais aussi ses serviteurs le chassent » (cf. *Matth.* 22, 11-13).

VII. *L'Incarnation* (9: 29 A-D).

Objection: Qui est le témoin du fait que Dieu s'est incarné ? Et pour quelle raison l'aurait-il fait ?

Réponse: Euthyme cite le témoignage de six personnages qualifiés par le sarrasin lui-même de « témoins et prophètes » ([20]).

1) Abraham: « J'instituerai mon alliance entre moi... et ta postérité » (*Gen.* 17, 7).

2) David: « Dieu viendra manifestement » (*Ps. 50* (49), 3). « Il inclina les cieux et descendit » (*Ps.* 18 (17), 10).

([19]) Cf. BARTHÉLEMY, *Réfutation* : 1416 A.

([20]) Abraham et David sont cités expressément par le Coran dans la liste des prophètes, cf. entre autres nombreux passages 4, 163. Les autres prophètes invoqués ici seraient compris, pour l'auteur, dans la mention générale des envoyés de Dieu.

3) Jérémie: « Celui-ci est notre Dieu: aucun autre ne lui est comparable... Après cela il est apparu sur terre et il a conversé parmi les hommes » (*Baruch* 3, 36.38) ([21]).

4) Daniel: Euthyme avait plus haut mentionné Daniel parmi les six témoins. Voici le texte correspondant qu'il cite: « Alors se produira le salut universel, quand la vierge engendrera; et tous les peuples adoreront un bois. »

5) Isaïe: « Voici que la vierge concevra en son sein et enfantera un fils, dont le nom sera Emmanuel, ce qui veut dire: Dieu avec nous » (*Is.* 7, 14).

6) Ézéchiel: « Ce porche sera fermé... Nul n'y passera si ce n'est le Dieu d'Israël » (*Ez.* 44, 2) (9: 29 B-C).

Le sarrasin demande une comparaison qui l'aide à saisir le mystère des deux natures dans le Christ. Euthyme lui explique alors comment, dans la pierre précieuse, l'éclat s'incarne dans la pierre, sans confusion possible entre les deux éléments (9: 29 C-D).

VIII. *La Rédemption* (10-11: 29 D - 33 A).

1) Comment concilier la crucifixion et la mort du Christ avec sa divinité ([22])?

La réponse reprend la comparaison avec la pierre précieuse. Quand on perce une perle, c'est la pierre seule qui en est affectée non l'éclat. De même, c'est le corps du Christ qui a été crucifié et est mort. De plus, l'éclat ne se sépare pas de la pierre percée et n'y pâtit pas. Ainsi en est-il dans le Christ: la divinité est demeurée unie au corps, sans subir d'atteinte (10: 29 D - 32 A).

2) Si Dieu s'est incarné pour sauver l'homme, comment l'action du diable se poursuit-elle dans le monde ?

La réponse ne se contente pas cette fois d'une comparaison. C'est toute une parabole allégorique qu'elle présente. La parabole

---

([21]) Les prophéties de Jérémie et de son disciple Baruch formaient autrefois un seul recueil, qui portait le nom du prophète le plus connu, Jérémie.

([22]) On sait que la théologie traditionnelle de l'Islam interprète le verset du *Coran* 4, 156 comme une négation de la crucifixion de Jésus. L'objection se place donc dans la perspective de la doctrine chrétienne, que le sarrasin admet pour un moment en vue d'exprimer sa critique *ad hominem*. Dans la liste de Barthélemy d'Édesse, ce grief vient en premier lieu : 1384 A.

essaye d'éclairer la conclusion suivante: Dieu a libéré l'homme; à chacun maintenant incombe le devoir de réaliser son salut personnel, car l'homme peut choisir entre le bien et le mal (10: 32 A-C).

3) Vous parlez de rachat par le précieux sang. A qui ce sang a-t-il été livré ? Au diable ([23]) ?

— Rachat veut dire ici simplement clémence et ineffable miséricorde de Dieu. Une autre parabole allégorique montre le rôle des prophètes et enfin du Fils dans l'histoire du dessein salvifique de Dieu (11: 32 C - 33 A).

IX. *La mission de Mahomet* (12: 33 A-B).

Objection: Mahomet a été déclaré prophète par Isaïe; il a été annoncé comme prophète dans votre Écriture ([24]). Pourquoi donc l'avez-vous rejeté ?

Réponse: la vérité est qu'Isaïe, que tu reconnais comme prophète et serviteur, a ainsi stigmatisé Mahomet: « Le Seigneur a retranché de Jérusalem grand et petit, tête et queue... Un prophète impie a enseigné des choses impies, c'est la queue... » ([25]) (cf. *Is.* 9, 13-14).

X. *L'usage du vin* (12: 33 B-C).

Objection: Après avoir cité *Is.* 5, 11 et *Ephés.* 5, 18, où l'usage immodéré du vin est condamné, le sarrasin poursuit: « Comment se fait-il que nous voyions les chrétiens s'adonner à l'ivresse et aux danses diaboliques ? Ils font certes cela à l'encontre de l'esprit chrétien. Sont-ils tout de même participants du royaume de Dieu ?

Réponse: « A Dieu ne plaise ! Car notre Écriture dit: Ne vous y trompez pas !... Ni impudique, ni adultère, ni ivrogne, ni voleurs,

---

([23]) Le thème est assez courant dans la littérature théologique. Déjà au IXe siècle, Photios l'avait qualifié d'objection ancienne (*ἀπόρημα παλαιόν*) et s'était chargé d'y répondre d'une manière détaillée et savante, cf. PHOTIOS, *Τὰ Ἀμφιλόχια* (*Ad Amphilochium*) XXIV, 4 : *PG* 101, 177 C - 180 D.

([24]) Le Coran déclare que Mahomet a été annoncé par l'Écriture (7, 157 ; 61, 6) et demandé dans la prière d'Abraham à la Mekke (2, 129). Isaïe est souvent allégué par les apologistes musulmans, cf. E. FRITSCH, *Islam und Christentum im Mitteltalter*, p. 76-89.

([25]) L'application de ce même texte d'Isaïe à Mahomet se lit déjà chez Évode, *Passion des martyrs d'Amorium* II, 24 : *ASS*, mars I, p. 890.

ni efféminés, ni infâmes... n'entreront dans le royaume de Dieu... » (cf. *I Cor.* 6, 9-10).

Ici s'achève la discussion proprement dite. Le dialogue disparaît totalement. Le fragment suivant est une attaque dirigée contre l'Islam et son fondateur. L'auteur sait fort bien que l'on pourrait prolonger la liste des objections à réfuter. Mais il juge que ce qu'il en a exposé suffit pour le moment à son dessein. Il annonce sa seconde partie par cette simple indication: « Et après d'autres choses, Euthyme dit à l'Agarène... » (33 C). Peut-être faut-il voir là, plus simplement, une manière peu heureuse de joindre les deux pièces dont la *Controverse* est faite. Elle ferait alors moins allusion à d'autres problèmes de la polémique musulmane qu'elle ne trahirait le caractère de compilation de l'écrit et le disparate qui existe entre ses deux parties.

I. *La mission de Mahomet* (13: 33 C - 36 B).

En dépit de la prescription islamique qui veut que l'on ne fasse rien sans témoin ([26]), il n'y a nul témoin pour garantir et confirmer l'authenticité de la mission de Mahomet (13: 33 C-D) ([27]).

D'ailleurs il suffit de considérer sa vie pour se convaincre justement du contraire ([28]). La vie de Mahomet a duré 55 ans. Il en a passé 40 dans le libertinage. Durant les 15 autres années, il s'est mis à rendre un faux culte à Dieu. Son initiation religieuse s'est accomplie sous la direction d'un moine nestorien astronome. Dans un moment d'ivresse, Mahomet l'a tué et depuis lors il a prohibé l'usage du vin. Sa vie a été loin d'être édifiante et recommandable.

([26]) Cf. *Coran* 24, 13.

([27]) Nous avons rencontré ce thème tout au long de l'histoire de la polémique byzantine contre l'Islam depuis Jean Damascène. Donnons seulement les références à ZIGABÈNE, *Panoplie 28*, 3 : *PG* 130, 1336 D, et à BARTHÉLEMY, *Réfutation :* 1392 C-D, 1393 D.

([28]) Cette preuve se place exactement dans la perspective préférée de BARTHÉLEMY. Le développement est lui-même emprunté à la *Réfutation d'un Agarène* : 1388 B-D ; cf. aussi pour le moine *nestorien* : 1428 A. La *Controverse* parle d'un moine *astronome :* l'épithète a peut-être été inspirée à l'auteur par le fait que l'activité de ce moine a été, selon Barthélemy, rapportée dans les écrits *chaldaïques* (*PG* 104, 1420 A) ; les Chaldéens avaient depuis les temps anciens la réputation de s'adonner à l'astronomie... Notons toutefois que, d'après la *Controverse*, la vie de Mahomet a duré 55 ans, tandis que Barthélemy (1388 A-B) parle de 47 seulement. Nous avons relevé plus haut, dans le texte de Barthélemy lui-même, des incohérences à ce sujet entre le passage cité ici et le récit de la vie de Mahomet, 1420 A - 1421 B.

II. *La doctrine du Coran* (14-16: 36 B - 37 C).

1) Le Coran parle de 124 000 prophètes ([29]) ! Dieu a-t-il besoin de tant d'auxiliaires ? Et quel serait alors le rôle des anges ? D'ailleurs quels sont les noms de ces prophètes et quelle est leur origine (14: 36 B) ?

Ici est insérée une digression qui ressemble dans son contenu et sa violence verbale au passage que nous venons de résumer sous le titre: *la mission de Mahomet* (14: 36 C D) ([30]).

2) Dans le paradis coulent trois fleuves de miel, de lait et de vin. Il n'y a donc point d'eau dans ce paradis ([31]). A boire de ce vin pur, les musulmans en viendront à perdre toute conscience de la félicité paradisiaque !

Mais bien plutôt ils sont destinés au déshonneur et au châtiment (15: 36 D - 37 A) ([32]).

3) La chamelle, dont parle le Coran et qui serait la seule créature à n'avoir pas passé par la mort, paît actuellement dans le paradis. Mais elle doit l'avoir déjà rempli tout entier de sa masse (15: 37 A) ([33]) !

4) D'où vient donc que vous honorez si grandement la Mekke ? Et pourquoi n'avez-vous pas plutôt de la vénération pour le tombeau et les restes de votre prophète ([34]) ? La prétendue maison

---

([29]) Cf. BARTHÉLEMY, *op. cit.*: 1416 B-D. Barthélemy parle fautivement de 24000 prophètes. La *Controverse* corrige l'erreur et reproduit le chiffre donné par les traditionnistes musulmans, cf. A. J. WENSINCK, *A handbook of early Muhammedan tradition*, p. 196. L'auteur de la *Controverse* réfère au Coran la mention du nombre des prophètes. En fait le Coran n'en souffle mot.

([30]) Ce passage s'inspire de près de BARTHÉLEMY, *op. cit.*: 1388 C - 1389 A.

([31]) Le *Coran* 47, 15, parle de quatre fleuves. De même ZIGABÈNE dans sa *Panoplie 28*, 22 : *PG* 130, 1353 C. L'erreur de la *Controverse* vient de ce qu'elle emprunte ses données au passage du *De Haeresibus* de JEAN DAMASCÈNE relatif à la chamelle, en les séparant d'ailleurs et en les répartissant ici sur deux paragraphes.

([32]) Cf. pour tout ce passage, *De Haeresibus 101 : PG* 94, 772-B-C.

([33]) Cf. *De Haeresibus 101 :* 769 D - 772 B. Le texte de la *Controverse* est plus proche ici du résumé de ZIGABÈNE, *Panoplie 28*, 20 : 1353 A-B.

([34]) L'Islam est jaloux de la transcendance divine et n'entend rendre de culte à nul autre qu'à Dieu. C'est là le principe. Mais la piété populaire entoure la personne de Mahomet et le souvenir des grands personnages de l'Islam primitif d'une vénération particulière. Il n'a pas fallu attendre longtemps après la mort de Mahomet pour que son tombeau à Médine devînt

de Dieu, à la Mekke, est une fausse demeure, avec de faux prodiges, tout aussi faux que le chien sorti de l'étang est grâce de Dieu (16: 37 A-B) ([35]).

5) Selon le Coran, les élus s'adonnent au paradis, en présence de Dieu, à une fornication incessante et insatiable (16: 37 B-C) ([36]).

Le violent réquisitoire s'achève, d'après le texte, par la défaite de l'adversaire. Celui-ci, qui avait été interpellé au début de cette deuxième partie: « O le plus sage des enfants d'Agar ! » (33 C), redevient ici le *sarrasin*, comme tout au long de la première partie. Il déclare: « Je suis vaincu, je suis vaicu. O combien elle est grande, la foi des chrétiens !... La doctrine des chrétiens est vraie. Le Seigneur Dieu en témiogne. Allons, serviteur de Dieu, baptise-moi ! » (16: 37 C).

---

un centre de pèlerinage, vers lequel les pieux musulmans ne manquaient pas d'affluer après leur *ḥadjj* à la Mekke. L'accusation de la *Controverse* est donc sans fondement. Elle reprend un peu à la hâte certaines réflexions ironiques de BARTHÉLEMY, 1444 B-C, 1412 A, et les combine avec les critiques traditionnelles résumées par ZIGABÈNE, 10 : 1345 C ; 11 : 1348 A-B.

([35]) Sur le chien sorti de l'étang, cf. le contresens de ZIGABÈNE, *Panoplie 28*, 10 : 1345 D (*Coran* 100, 1.4).

([36]) Le découpage abusif des versets du *Coran* 2, 25-26 a causé ce contresens traditionnel depuis NICÉTAS DE BYZANCE, *Réfutation du Coran II*, I, 31 : *PG* 105, 712 A ; cf. ZIGABÈNE, 22 : 1353 C.

CONCLUSION

Au terme de cette analyse, jetons un coup d'œil rétrospectif sur le dialogue islamo-chrétien, tel que nous le présentent les textes passés en revue. Essayons d'en dégager les constantes, d'en souligner les caractéristiques et de préciser avec quel Islam les auteurs chrétiens se sont confrontés et quel facteurs politico-religieux ont inspiré leur attitude en face de la *religion des sarrasins*.

Les controversistes de Syrie avaient une connaissance directe et vivante de l'Islam. Ils vivaient en contact constant avec les musulmans. Ils avaient tous les jours l'occasion de les voir vivre leur religion et de les entendre réciter le Coran. Tous les jours ils pouvaient être accostés par un musulman friand de discussion religieuse ou curieux des choses de l'esprit, et être interpellés par des docteurs de la loi désireux d'exprimer leurs objections contre la doctrine chrétienne. C'était là pour eux un moyen privilégié d'acquérir une connaissance suffisante de l'Islam, au moment où la pensée musulmane n'était encore qu'à ses débuts et ne s'était pas encore exprimée dans de grandes œuvres théologiques. Saint Jean Damascène et Théodore Abū-Ḳurra ne jugeaient certes pas l'Islam seulement sur la foi de leurs impressions sur les faits et gestes des musulmans. Ils connaissaient assez le Coran pour insérer dans leurs écrits, par exemple dans le chapitre du *De Haeresibus*, de courtes analyses de passages coraniques et rapporter des faits de la vie de Mahomet auxquels le Coran fait allusion, tel l'épisode de la femme de Zayd. Mais leur discussion de l'Islam et leur réfutation des objections musulmanes s'appuient moins sur le contenu exprès du Coran que sur ce que leurs contacts avec différentes catégories de musulmans leur ont appris de la doctrine, de la morale et des pratiques de l'Islam. Ces doctrines et ces pratiques se réclament bien entendu du Coran et de la Tradition, mais ce n'est pas en premier lieu d'après les textes officiels qu'elles sont envisagées et discutées, mais plutôt à travers la croyance pensée et vécue des musulmans de leur temps. Cette caractéristique reparaît toutes les fois que les chrétiens cherchent, non à se livrer à une étude érudite de l'Islam, mais à engager un dialogue religieux avec les musulmans. Même les Byzantins de Constantinople se réfèrent volontiers, lorsqu'ils discutent avec les

Agarènes, aux traditions populaires et aux croyances courantes de leurs partenaires. C'est dans cette catégorie d'écrits qu'il convient de ranger le chapitre du *De Haeresibus*, la *Controverse* attribuée à Jean Damascène, les *Opuscules* d'Abū-Ḳurra, la *Réfutation d'un Agarène* de Barthélemy d'Édesse, la *Controverse d'Euthyme sur la foi* et enfin bien des paragraphes des exposés de la *Panoplie* de Zigabène et du *Trésor* de Choniate.

A Byzance, la situation se présentait autrement. Apologistes et polémistes avaient peu l'occasion de rencontrer des musulmans et de discuter avec eux directement. Ils pouvaient certes se renseigner auprès de certains convertis passés de l'Islam au Christianisme et recueillir des détails dans la correspondance polémique que les docteurs agarènes leur adressaient de temps en temps, comme ce fut le cas des lettres auxquelles Nicétas de Byzance, Léon et un secrétaire de l'empereur Romain Lécapène ont donné réponse. Ajoutons, comme sources probables d'information, les contacts directs avec les musulmans à l'occasion soit de rencontres diplomatiques, soit de séjours dans les prisons ennemies, soit de pèlerinages aux Lieux saints. Mais ce ne sont là que des sources secondaires. La source première et fondamentale où les Byzantins ont puisé leur connaissance de l'Islam, était le Coran. Les autres renseignements pouvaient servir parfois à illustrer l'une ou l'autre argumentation, mais le jugement définitif était fondé sur le texte coranique lui-même. En fait la pauvreté de leurs contacts directs avec les musulmans imposait aux auteurs byzantins désireux de connaître la religion de leurs adversaires de se pencher sur le texte du livre sacré de l'Islam. Cette démarche présentait en outre un avantage méthodologique appréciable. Dans le Coran on avait un texte fixe, non sujet aux fluctuations d'une pensée vivante et d'une interprétation souple et fuyante. D'ailleurs discuter la pensée d'un partenaire, fût-il docteur en Islam, est une entreprise sans efficacité durable; la pensée privée d'un docteur ne représente pas l'Islam. Seul le texte coranique peut être considéré comme l'expression officielle de la doctrine. On peut s'étonner que les Byzantins aient prêté si peu d'attention à la Tradition islamique *(ḥadīth)*. Outre qu'elle leur était moins accessible que le Coran, la Tradition devait revêtir à leurs yeux moins d'importance que le texte coranique: en effet elle était peu fixée, elle s'enrichissait constamment de nouveaux apports grâce à l'ingéniosité des traditionnistes ou au gré des docteurs des diverses écoles théologiques. Quoi qu'il en soit, les polémistes byzantins concentraient leurs efforts, dans leur étude et leur

critique de l'Islam, sur l'analyse du texte même du Coran. C'est Nicétas de Byzance qui a, dans sa *Réfutation du Coran*, à la fois inauguré cette démarche méthodologique et mis au point le plan de l'attaque. Son ouvrage a fait école très longtemps. Nicétas a réussi à imposer à ses successeurs non seulement sa méthode de travail mais aussi les thèses fondamentales que l'analyse du Coran l'a amené à formuler.

Après Nicétas, les polémistes de Byzance s'enferment de plus en plus dans les limites d'une méthode étroite : ils oublient de parler à des musulmans, à des personnes qui pratiquent leur foi, et se penchent sur un texte, celui du Coran, pour en conclure un Islam abstrait. Nous disons bien : conclure, car les auteurs lisent le Coran, non comme l'expliquent les exégètes musulmans, mais comme l'interprètent leur propre parti pris et leur propre partialité. Ils sont des théologiens chrétiens étrangers au monde culturel de l'Islam, peu familiers avec ses catégories religieuses, qui s'obstinent à comprender le Coran en fonction de leur univers propre et à la lumière de leurs perspectives théologiques propres. Cette attitude a creusé un fossé de plus en plus large entre la théologie musulmane et la polémique chrétienne. La preuve en est que les thèmes développés dans la littérature byzantine n'accusent pas une évolution parallèle au développement du *kalām* musulman. Les penseurs musulmans, au temps de leur première rencontre avec le Christianisme en Syrie, au VIIIe et jusqu'aux premières décennies du IXe siècle, ne possédaient qu'une théologie peu élaborée et encore assez primitive. Leur réflexion religieuse demeurait trop asservie encore au texte brut du Coran. Elle apparaît, même à travers les textes grecs écrits à cette époque, comme assez peu développée intellectuellement et trop peu outillée encore pour s'engager dans l'aventure du dialogue religieux. Dans la période suivante, le *kalām* n'en est plus aux premiers tâtonnements. Il s'est rompu davantage à la réflexion théologique. Il a découvert ses méthodes propres et s'est ouvert aux procédés de la logique grecque. Mais à cette époque les chrétiens de Syrie ont depuis un certain temps cessé d'écrire en grec : leur littérature religieuse est désormais rédigée directement en arabe et, pour une période encore, en syriaque. Les Syriens continuent certes à réfléchir avec les catégories traditionnelles de la théologie byzantine, mais ils écrivent tout de même en arabe. Seul Barthélemy d'Édesse écrit encore en grec vulgaire, parce que justement il ne vivait plus en Syrie et n'écrivait plus pour les Syriens, mais vivait en territoire byzantin derrière la frontière. Les textes grecs

relatifs à l'Islam ne paraissent donc plus qu'en territoire byzantin, ou plus précisément à Constantinople. Mais là, le contact est rompu avec la théologie musulmane. Seuls les rares extraits où les chrétiens citent les objections, telles que les formulent leurs correspondants musulmans, permettent de se rendre compte quelque peu avec quel Islam le dialogue est engagé. Mais décidément les théologiens byzantins ne se préoccupent pas beaucoup de se mesurer avec un Islam vivant et en plein développement. Ils se postent de préférence en face du texte du Coran, réfléchissent sur son contenu à l'aide de leurs propres schémas théologiques, indépendamment de tout contexte religieux et culturel musulman.

Toutefois il convient de ne pas exagérer les différences qui séparent la polémique byzantine de celle qui a été menée par les chrétiens de Syrie. Car si les perspectives sont différentes, les thèmes se retrouvent au fond chez les uns et les autres presque les mêmes. Ce fait ne doit pas nous étonner beaucoup. La théologie byzantine est en effet essentiellement traditionnelle. Les auteurs se font gloire d'être le fidèle écho de la tradition. Ils reprennent abondamment les idées et les expressions de leurs devanciers. Les textes déjà écrits sur tel ou tel sujet sont tenus pour bien public, tout naturellement. C'est ainsi que des textes qui ont particulièrement retenu l'attention des lecteurs ou éveillé l'intérêt des auteurs, se lisent dans diverses colections manuscrites, sous des titres variables et à la suite des œuvres d'auteurs divers. Cela a été, par exemple, le cas de la *Controverse* attribuée à Jean Damascène. D'autres textes à succès ont été répétés, recopiés et accommodés parfois durant des siècles. Il s'est trouvé des copistes ou des rédacteurs qui ont, sans scrupules, remanié ces textes et les ont traités au gré de leurs propres desseins. De là les variantes, les ajoutes, les nuances, les formules nouvelles, les détails en somme qui ont été introduits dans le texte original. Des traces de ces manipulations se voient, par exemple, dans le chapitre du *De Haeresibus* de Jean Damascène. A la vérité, ces remaniements n'affectent pas le fond, qui demeure en général intact. On aime bien retoucher quelque peu, mais non point transformer. On demeure fidèle à la tradition. On copie, on reprend sans vouloir à tout prix apporter du neuf. La contribution personnelle ne dépasse pas en général le soin mis à composer une synthèse bien ordonnée, comme dans la *Panoplie* de Zigabène, ou à citer des objections encore inconnues des devanciers, comme dans certains paragraphes du *Trésor* de Choniate. Seuls les écrivains doués d'une forte personnalité font œuvre originale: Abū-

Ḳurra, Nicétas de Byzance, Barthélemy d'Édesse. Entre Jean Damascène et Abū-Ḳurra aux VIIIe/IXe siècles et à l'autre bout Barthélemy d'Édesse (XIIIe siècle), c'est Nicétas de Byzance qui domine la pensée byzantine relative à l'Islam.

Dans tous les exposés on retrouve donc à peu près les mêmes sujets. Les auteurs s'emploient avec ferveur à repousser les critiques dirigées contre la doctrine chrétienne. L'objection la plus fréquente s'attaque à la divinité de Jésus-Christ et au mystère de la Trinité. C'est d'elle que se ramifient les critiques formulées contre les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption et contre certaines manifestations du culte chrétien, surtout contre l'adoration de la Croix et la vénération des icônes. A leur tour, les polémistes chrétiens répliquent en rejetant l'authenticité de la mission de Mahomet. Mahomet ne s'est accrédité par aucun des critères traditionnels: témoignage prophétique, prédiction de l'avenir, miracles, sainteté personnelle, élévation de la morale et surtout vérité de la doctrine. Les Byzantins mettent au point une explication historique des origines de Mahomet: celui-ci était un malade, victime de l'épilepsie; sa rencontre avec une moine chrétien hérétique l'aida à apaiser le chagrin de sa femme Kkadīdja, mais aussi le lança dans l'aventure de sa fausse mission prophétique. La polémique s'en prend non seulement à la personne même de Mahomet, elle s'attaque également à son livre, le Coran. Elle y relève quantité d'erreurs, et surtout de récits qui contredisent les données bibliques qu'ils prétendent rapporter avec fidélité. Le problème de l'éternité du Coran n'est traité que par les auteurs syriens. Il avait en effet longtemps préoccupé les théologiens musulmans et avait opposé mu'tazilites et orthodoxes, mais il n'est pas formulé expressément dans le Coran: c'est pourquoi les Byzantins, qui fondent leur critique presque exclusivement sur le Coran, ne l'ont pas rencontré.

Mais le problème qui a soulevé les attaques de tous les polémistes chrétiens a été celui de la prédestination absolue et de la liberté humaine. En Syrie, la discussion s'engageait entre les partenaires à partir des difficultés que rencontrait la théologie musulmane, laquelle butait contre les formules difficiles à concilier du texte coranique (pour la liberté, *Coran* 2,286; 3,182; 4,78-79; 6,70.104.148; 13,11; 18,29; — contre la liberté, *Coran* 2,213.269.272; 5,18.40.118; 6,35.39.88.125.149; 7,146.178.186; 13, 27 ...). Les chrétiens de Syrie tentaient d'apporter les distinctions nécessaires pour mieux éclairer les données du problème et indiquer une issue à l'impasse. Le témoin le plus explicite de cet

effort philosophique est la *Controverse entre un sarrasin et un chrétien.* A Byzance, l'on est accroché au texte même du Coran, non en controversistes qui veulent aider à trouver une solution convenable, mais en critiques impitoyables qui s'acharnent sur les formules brutes du texte coranique et les condamnent sans appel, au nom des notions et des principes de la théologie chrétienne. Notons-le bien: il s'agissait pour les Byzantins de condamner aussi durement que possible, mais non point d'apporter une solution positive au problème. Ce qui importait, c'était d'exploiter au maximum les arguments contre l'Islam.

Au bout d'une critique menée avec une sévérité sans indulgence, l'Islam paraît aux polémistes de Byzance comme une idolâtrie dissimulée, et même la forme la plus horrible de l'idolâtrie, l'adoration du démon. C'est Nicétas de Byzance qui, le premier, a exprimé en termes clairs cette thèse et s'est employé de toutes ses forces, avec des arguments à l'appui, à en démontrer le bien-fondé. Il lui a semblé découvrir dans le texte du Coran les grandes lignes d'une psychologie de Mahomet, qui est celle d'un faux prophète soucieux de gagner les Arabes, par des stratagèmes ingénieux, à l'adoration des idoles et au culte de Satan. En dépit des protestations qu'elle a soulevées, et qui ont trouvé l'appui de l'empereur Manuel Comnène (1143-1180), cette thèse extrémiste n'en a pas moins joui de la faveur des auteurs quelque quatre siècles durant. Barthélemy lui-même s'est laissé entraîner: ce fait est doublement curieux, car Barthélemy est un tempérament indépendant et un chrétien originaire de Syrie, que ses contacts avec les musulmans auraient dû prémunir contre une accusation si injustifiée.

Tout au long de l'histoire du dialogue islamo-chrétien, le jugement des polémistes sur l'Islam est défavorable et essentiellement négatif. On peut le résumer en ces termes : Mahomet est un faux prophète, le Coran une fausse Écriture, l'Islam une fausse religion. Par là est montrée l'opposition irréductible entre l'Islam et le Christianisme. Que l'on ne se trompe pas : les polémistes chrétiens ont pu ranger parfois l'Islam parmi les hérésies qu'ils combattent, et même le désigner parfois par le mot *hérésie* (cf. Jean Damascène, Théophane et Hamartolos). Mais cela ne voulait certes pas dire que les théologiens prenaient l'Islam pour une simple hérésie chrétienne. Les mêmes sommes contre les hérésies traitent également du Manichéisme, du paganisme... Elles s'en prennent donc aux erreurs religieuses en général, et l'Islam en était une, tout à fait à l'ordre du jour à cette époque. Et de quoi

l'Islam est-il fait ? Qu'est-ce qui le caractérise ? — Un dogme, répètent les polémistes, plus que simple, presque inexistant et qui avance de grosses erreurs sur Dieu; — une morale laxiste qui encourage la débauche, une législation qui favorise les instincts les moins nobles de l'homme et, au mépris de la vertu, sanctionne le vice; — un culte enfin aux pratiques inefficaces: ablutions, prières, rites de pèlerinage empruntés aux usages des Arabes idolâtres. Par ailleurs, tous les éléments bons que l'on rencontre dans l'Islam sont tirés de l'Écriture sainte, mais ils sont noyés dans un océan de détails futiles. Toutefois ce qu'il y a de plus irritant, c'est que cet Islam-là ose s'attaquer au Christianisme et formuler des objections contre le Christ et la Trinité. Que l'on se rappelle que des siècles de lutte contre les hérésies et toutes sortes d'erreurs religieuses avaient rendu les Byzantins très sensibles à toute doctrine contraire à la pure orthodoxie de la foi. On peut à juste titre parler ici d'une sensibilité d'écorchés, d'une espèce de réflexe contre l'erreur. Cette sensibilité s'est trouvée très profondément irritée par le fait que l'Islam, qui était au début, par défaut de culture, incapable de comprendre l'énoncé des questions ou de saisir les nuances et les distinctions dont des siècles de réflexion avaient inrichi la théologie chrétienne, s'attaque au Christianisme, illustré par des générations ininterrompues de Pères et de Docteurs, des foules de saints et de martyrs, des légions de moines et de vierges.

C'est parce que les chrétiens réagissent contre l'Islam, non seulement avec le raisonnement théologique, mais aussi avec toute leur sensibilité, que le jugement qu'ils portent sur lui s'exprime souvent avec véhémence. A la vérité, les textes composés par les chrétiens qui vivaient en contact direct avec les musulmans, et les écrits qui rapportent le contenu de discussions tenues avec des partenaires musulmans, contiennent moins d'insultes et de sorties agressives contre l'Islam. L'échange n'était point irénique, il s'en faut, mais il trahit moins de passion acharnée, moins d'amertune et moins d'application à lancer des injures. Une exception: Barthélemy, qui, écrivant au-delà de la frontière, s'abandonne à la joie de sortir un pamphlet truculent rempli d'ironie grossière. A Byzance, où les auteurs sont davantage des polémistes penchés sur des textes, la passion s'exprime dans un langage riche en insultes, dont l'acharnement et les inconvenances laissent une impression pénible et ne tardent pas à lasser.

Pour bien comprendre cette littérature, il faut bien se rendre compte qu'elle est inspirée par des facteurs divers qui, au-delà

de l'analyse doctrinale et de la discussion théologique, se conjurent pour camper les chrétiens en face de l'Islam dans une attitude négative et agressive. Les théologiens de Byzance invoquent bien la raison et la vérité pour condamner l'Islam, mais ils le font sous le coup d'une passion irritée. L'opposition religieuse entre l'Islam et le Christianisme est soutenue par l'opposition de la race et surtout de la culture entre les Arabes barbares et les Byzantins héritiers des Grecs. Il était humiliant de se voir provoquer par des bédouins ignorants qui étaient peu familiarisés avec les finesses intellectuelles qui caractérisaient la civilisation byzantine, héritière de l'Hellénisme et porte-flambeau de la culture chrétienne.

Non seulement l'Islam barbare se mesurait avec le Christianisme civilisé, mais les troupes musulmanes menaçaient l'existence même de la chrétienté byzantine. Elles triomphent sur le territoire de l'empire. Les succès militaires des musulmans ont été ressentis très douloureusement. Ils ont déconcerté les Byzantins et leur ont posé des problèmes théologiques épineux sur les desseins de la Providence. Ces problèmes ont préoccupé les esprits durant de longs siècles. Les théologiens en ont cherché la solution dans l'Écriture sainte, les œuvres des Pères et l'histoire de l'Église. Ils ont médité dans la peine et la douleur sur le succès des impies. Mais cette méditation n'occupait pas seulement les esprits, elle fatiguait surtout les cœurs et dissipait cruellement les illusions. L'émotion des Byzantins se transformait souvent en inquiétude. Alors leur indignation s'irritait aisément: elle était prompte à la riposte acerbe. Ce qui rendait la situation encore plus humiliante, c'était que les musulmans s'avisaient de tirer de leurs succès militaires des arguments théologiques en faveur de leur religion. Ces prétentions touchaient les Byzantins dans leur sensibilité la plus profonde: elles les blessaient dans leur fierté byzantine et les atteignaient dans leur assurance chrétienne. Lorsqu'ils réagissent contre l'Islam, ils réagissent donc à la fois contre les erreurs doctrinales et contre l'humiliation que leur infligeaient le succès des armes musulmanes. L'amertume se trahit le plus clairement chez Nicétas, Évode et Hamartolos. Dans plus d'un passage, Nicétas formule le souhait que les armes de l'empereur viennent à bout des musulmans, comme sa *Réfutation* à lui a détruit l'erreur religieuse de l'Islam (1). Une double fierté s'ex-

(1) Cf. *Réfutation du Coran, Prologue*, 1 : *PG* 105, 672 A ; *Epilogue*. 106 : 805 D.

prime constamment à travers les raisonnements et les répliques: fierté de chrétiens attaqués dans leur religion par les adeptes d'un culte barbare, et fierté blessée de Byzantins, citoyens d'un empire au passé glorieux, défaits dans leurs provinces et inquiétés jusque dans leur capitale. C'est cela qui explique la passion non contenue, les intempérances du langage, la véhémence des injures, en un mot les excès de toute espèce qui marquent l'attitude des chrétiens de Byzance en face de l'Islam. On a l'impression que cette intransigeance implacable dans la condamnation et cette violence dans l'expression cherchent à venger par les écrits polémiques les défaites militaires.

Cependant, si ces facteurs psychologiques ont prêté sa couleur à la réaction des Byzantins contre l'Islam, le jugement qu'ils ont prononcé sur lui repose principalement sur une argumentation théologique. C'est expressément au nom de la raison et d'une méthode logique rigoureuse qu'ils cherchent à réfuter les objections des musulmans et à démontrer la fausseté de l'Islam (2).

---

(2) Cf. nos études sur la *Polémique byzantine contre l'Islam*, et l'*Apologétique byzantine contre l'Islam*.

LISTE BIBLIOGRAPHIQUE DES ÉCRITS CITÉS DANS CET OUVRAGE

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Anal. Boll. = *Analecta Bollandiana*, Bruxelles.
ASS = *Acta Sanctorum Bollandiana.*
DTC = *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris.
EIs = *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden.
EO = *Echos d'Orient*, Paris.
JAOS = *Journal of the American Oriental Society*, New Haven.
JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*, Londres.
LTK = *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg i.B.
NEIs = *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle éd. en cours, Leiden.
Or. Chr. Anal. = *Orientalia Christiana Analecta* (coll.), Rome.
PG = *Patrologie grecque*, éd. Migne.
RSO = *Rivista degli Studi Orientali*, Rome.
RHR = *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris.
SC = *Sources Chrétiennes* (coll.), Paris.
ShEI = *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Gibb-Kramers), Leiden 1953.
ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig.

A. ABEL, *La lettre sur la religion de 'Abd al-Masīḥ b. Isḥāq al-Kindī et la polémique islamo-chrétienne* (ouvrage dactylographié), Bruxelles-Paris 1930-1937.

—, « La question linguistique dans la Shu'ūbiyya », dans *Actes du XXe Congrès international des Orientalistes*, Bruxelles 1939, p. 63.

—, « La convention de Nedjrān et le développement du "droit des gens" dans l'Islam classique », dans *Revue Internationale des droits de l'Antiquité* II, 1949, p. 1-16.

—, *Le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes d'Abū Isā al-Warrāq* (ouvrage polycopié), Bruxelles 1949.

—, « Les caractères historiques et dogmatiques de la polémique islamo-chrétienne du VIIe au XIIIe s. », *communication* (polycopiée) *au IXe Congrès International des Sciences Historiques*, Paris 1950.

—, « Le caractère sociologique du 'Culte' de Mahomet dans l'Islam tardif », dans *Mélanges Georges Smets*, Bruxelles 1952, p. 43-55.

—, « La lettre polémique 'd'Aréthas' à l'Émir de Damas », dans *Byzantion* 24, Bruxelles 1954, p. 343-370.

—, art. *Baḥīrā*, dans *NEIs* I, Leiden 1960, p. 950 a - 951 a.

—, « La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane », dans *L'Elaboration de l'Islam*, ouv. coll., Paris 1961, p. 61-85.

—, « Le chapitre CI du *Livre des Hérésies* de Jean Damascène : son inauthenticité », dans *Studia Islamica* XIX (1963), p. 5-25.

ABŪ 'ĪSĀ AL-WARRĀḲ, *Le livre pour la réfutation des trois sectes chrétiennes*, éd. A. Abel (polycopié), Bruxelles 1949.

ABŪ YŪSUF YA'ḲŪB, *Kitāb al-kharādj*, trad. fr. Fagnan, Paris 1921.

AGAPIOS DE MANBIDJ, *Kitāb al-'unwān* (Chronique universelle), éd. et trad. Vasiliev, dans *Patrol. Or.* V, 4, p. 557-692 ; VII, 4, p. 457-591 ; VIII, 3, p. 397-550.

K. AHRENS, « Christliches im Qoran », dans *ZDMG* 84 (1930), p. 15-68, 148-190.

—, *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig 1935.

M.-M. ANAWATI, voir L. GARDET.

Tor ANDRAE, *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918.

—, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala-Stockholm 1926 (trad. fr. : *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris 1955).

—, *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen 1932 (trad. fr. : *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Paris 1945).

Apocalypse de Baḥīrā, dans manuscrit *Par. ar. 215*.

Th. ARDZRUNI, *Histoire des Ardzrunides jusqu'à 996, en 5 livres*, éd. de Constantinople 1882 ; éd. de St Pétersbourg 1886.

Th. W. ARNOLD, *The Caliphate*, Oxford 1924.

ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis* I, Rome 1719, p. 495-633.

C. BACHA, *Mimars de Théodore Abuquarra, évêque de Harran*, Beyrouth 1904.

—, *Un traité des œuvres arabes de Théodore Abu Kurra, évêque de Haran*, Tripoli (Liban), s.d.

BĀḲILLĀNĪ, *Tamhīd*, éd. Mac Carthy, Beyrouth 1957.

BALĀDHURĪ, *Futūḥ al-buldān*, éd. De Goeje, Leiden 1866 ; éd. Munadjjid, 3 vol., Le Caire 1956-1958 ; éd. Ṭabbā', Beyrouth 1377 H./1958.

BARHEBRAEUS, *Chronicon syriacum*, éd. et trad. latine Abbeloos et Lamy, 3 vol., Louvain 1872-1877.

R. BASSET, art. *Burda*, dans *EIs* I, p. 815 ; — dans *NEIs* I, Leiden 1960, p. 1354 b - 1355 a.

A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922.

BAYḌĀWĪ, *Anwār al-tanzīl wa asrār al-ta'wīl*, éd. d'Istanbul 1296 H.

G. H. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959.

H. BECK, *Vorschung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, coll. *Or. Chr. Anal.* 114, Rome 1937.

C. H. BECKER, « *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung* », dans ses *Islamstudien* I, Leipzig 1924, p. 432-449, ou dans *Zeitschrift für Assyriologie* 26 (1912), p. 174-195.

R. BELL, *The origin of Islam in its Christian environment*, London 1926.

R. BLACHÈRE, *Le Coran*, trad. 2 vol., Paris 1949, 1951.

—, *Le problème de Mahomet*, Paris 1952.

R. P. BLAKE, « Deux lacunes comblées dans la Passio XX monachorum Sabaitarum », dans *Anal. Boll.* 68, Bruxelles 1950, p. 27-43.

G.-H. BOUSQUET, *La morale de l'Islam et son éthique sexuelle*, Paris 1957.

L. BRÉHIER, *Vie et mort de Byzance*, Paris 1948.

C. BROCKELMANN, *Histoire des peuples et des Etats islamiques*, trad. fr., Paris 1949.

M. BROSSET, *Histoire et littérature de la Géorgie*, Paris 1938.

F. BUHL, *Das Leben Muhammeds*, trad. allem., Heidelberg, éd. 1961.

BUKHĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, 4 tomes en 2 vol., éd. du Caire 1351 H./1932 ss. ; — tr. fr. Houdas, *Les traditions islamiques*, 4 vol., Paris 1903-1914.

L. CAETANI, *Chronographia islamica*, 5 fasc., Milan 1912 ss.

M. CANARD, « Une lettre de Mohammed ibn Tugj al Ikhšîd à l'empereur Romain Lécapène », dans *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales* de la Faculté des Lettres de l'Université d'Alger, 1936, II, p. 189-209 ; ou dans *Byzantion* 13 (1936), p. 717-728 ; — et dans VASILIEV, *Byzance et les Arabes* II, 2, Bruxelles 1950, p. 204-213.

Jean CANTACUZÈNE, *Discours contre l'Islam*, dans *PG* 154, 584-692.

B. CAPELLE, « La procession du 'Lumen Christi' au samedi saint », dans *Revue Bénédictine* 44 (1932), p. 105-119, cf. 105-107.

F. CAVALLERA, « Le Trésor de la foi orthodoxe de Nicétas Akominatos Choniate », dans *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, n.s. 5 (1913), p. 124-137.

J. B. CHABOT, *Littérature syriaque*, Paris 1935.

G. V. CHAHNAZARIAN, *Histoire des guerres et des conquêtes des Arabes en Arménie, par l'éminent Ghévond, vardabed arménien*, Paris 1856.

Symphorien CHAMPÈRE, *Bibliotheca Maxima*, t. XVII, Lyon 1501.

H. CHARLES, *Le Christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'hégire*, Paris 1936.

L. CHEIKHO, éd. du traité d'Abū-Ḳurra sur l'existence de Dieu et la vraie religion, dans *al-Mashriḳ* 15, Beyrouth 1912, p. 757-774, 825-842.

—, éd. des Séances d'Élie de Nisibe, dans *al-Mashriḳ* 20, Beyrouth 1922, voir ÉLIE DE NISIBE.

M.-D. CHENU, *La théologie au XIIe siècle*, Paris 1957.

A. CHOLLET, art. *Analogie*, dans *DTC* I, 1, Paris 1923, col. 1142-1154.

Nicétas CHONIATE, *Histoire de Manuel Comnène*, éd. de Bonn 1835.

Chronique de Séert, dans *Patrologia Orientalis* XIII, Paris 1908.

Anne COMNÈNE, *Alexiade*, éd. Leib, Paris 1945.

J. COMPERNASS, *Denkmäler der griechischen Volkssprache*, Bonn 1913.

J.-M. CONGAR, art. *Théologie*, dans *DTC* XV, 1, Paris 1946, col. 341-502, cf. 362-374.

F. CUMONT, « L'origine de la formule grecque d'abjuration imposée aux musulmans », dans *RHR* 63 (1911), p. 143-150.

A. DELATTE, éd. du « Pamphlet contre Mahomet », dans *Anecdota Atheniensia*, I, Paris 1927, p. 333-357.

I. DICK, « Théodore Abuqurra », extrait de *Proche-Orient Chrétien*, Jérusalem (Jordanie) 1963.

—, *Théodore Abuqurra* (thèse de doctorat dactylographiée).

F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum de Incarnatione*, éd., Münster/W. 1907.

DJĀḤIẒ, *Kitāb fī l-radd 'alā l-naṣārā*, éd. Finkel, Le Caire 1926 ; trad. fr. Allouche, dans *Hespéris* 26 (1939), p. 123-155 (Réfutation des chrétiens).

DOSITHÉE, *Histoire des patriarches de Jérusalem* (grec), 12 vol., éd. Chrysanthos Notaras, Bucarest 1715.

R. DUVAL, *Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse, jusqu'à la première croisade*, Paris 1892.

—, *Littérature syriaque*, Paris 1899.

K. DYOBUNIOTÈS, *Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός*, Athènes 1903.

J. EBERSHOLT, « Un nouveau manuscrit sur le rituel d'abjuration des musulmans dans l'Église grecque », dans *RHR* 54 (1906), p. 231-232.

W. EICHNER, « Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern », dans *Der Islam* 23 1936), p. 133-162, 197-244.

ÉLIE DE NISIBE, *Séances*, éd. L. Cheikho, dans *al-Mashriḳ* 20, Beyrouth 1922, p. 33-44, 112-122, 267-272, 366-377, 425-434 ; aussi dans manuscrit *Par. ar. 265*, Paris.

ÉPIPHANE, *Panarion*, dans *PG* 41.

A. FOREST, voir *Histoire de l'Eglise* (Fliche-Martin).

E. FRITSCH, *Islam und Christentum im Mittelalter*, Breslau 1930.

J. FÜCK, « Die Originalität des arabischen Propheten », dans *ZDMG* 90 (1936), p. 509-525.

F. GABRIELI, « La 'Zandaqa' au Ier siècle abbasside », dans *L'Elaboration de l'Islam*, ouv. coll., Paris 1961, p. 23-38.

J. GAILLARD, art. *Feu*, dans *Catholicisme* IV, Paris 1956, col. 1227-1232.

—, art. *Feu*, dans *Dictionnaire de Spiritualité* V, Paris 1962, col. 247-273, cf. 271.

M. DE GANDILLAC, voir *Histoire de l'Eglise* (Fliche-Martin).

Kirakos DE GANDZAC, *Histoire de notre époque et l'invasion des Tatars*, éd. de Venise 1865.

L. GARDET, « Les noms et les statuts. Le problème de la foi et des œuvres en Islam », dans *Studia Islamica* V, Paris 1956, p. 61-124.

—, *Connaître l'Islam*, Paris 1957.

—, art. *Allāh*, dans *NEIs* I, Leiden 1960, p. 418 a - 429 b.

L. GARDET - M. M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1948.

M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Le pèlerinage de la Mecque*, Paris 1923.

—, *Mahomet*, Paris 1957.

GEORGES ÉVÊQUE DES ARABES, *Poème sur les mérites comparés des langues arabe et syriaque*, dans ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis* I, Rome 1719, p. 495-633.

GHAZZĀLĪ, *Iḥyā' 'ulūm al-dīn*, nombreuses éditions.

—, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Evangiles*, éd. et trad. fr. R. Chidiac, Paris 1939.

J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du* [illegible] ıv. éd., Bruges-Bruxelles-Paris 1948.

GHÉVOND, *Histoire des guerr* [illegible] *en Arménie*, éd. Iziantis, Saint-Pé [illegible] arian, Paris 1856 ; trad. russe Pa [illegible]

I. GOLDZIHER, « Über muham [illegible] tāb », dans *ZDMG* 32 (1878), p. 34 [illegible]

—, « Islamisme et Parsisme », [illegible]

—, « De Vlieger's Kitāb al-Qa [illegible] (1903), p. 392-402.

—, *Le dogme et la loi de l'Islam* [illegible] 1920.

—, *Vorlesungen über den Islam*, [illegible] eidelberg 1925.

G. GRAF, *Die arabischen Schriften des Theodor Abuqurra*, Paderborn 1910.

—, *Des Theodor Abu Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*, Münster 1913.

—, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* II, coll. *Studi e Testi* 133, Vatican 1947.

H. GRÉGOIRE, « Les Carmates (Qarmaṭes) », dans *Byzantion* 8 (1933), p. 773-775.

V. GRUMEL, « La révolte d'Andronic Doux sous Léon VI. La victoire navale d'Himérius », dans *Echos d'Orient* 36 (1937), p. 202-207.

—, art. sur Nicétas Choniate, dans *Ἐπετηρίς* 23 (1953), p. 165-167.

M. GUIDI, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo. Un libro di Ibn al-Muqaffa' contro il Corano confutato da al-Qāsim b. Ibrāhīm*, Rome 1927.

A. GUILLAUME, « Some remarks on free will and predestination in Islam, together with a translation of the Kitābu 'l-Qadar from the Ṣaḥīḥ of Bukhārī », dans *JRAS* (1924), p. 43-63.

C. GÜTERBOCK, *Der Islam im Lichte der byzantinischen Polemik*, Berlin 1912.

J. ḤADDĀD, *al-Ḳur'ān wa l-Kitāb* [*Le Coran et l'Ecriture*], 2 vol., Beyrouth s.d. (1061, 1962).

J. HAJJAR, *Les chrétiens uniates du Proche-Orient*, Paris 1962.

C. B. HASE, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale*, VIII, Paris 1810, 2e partie, p. 309-382.

F. W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929.

A. HEISENBERG, *Analekta*, München 1901.

J. HENNINGER, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, coll. *Les Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire* 10, Schöneck (Suisse) 1951.

F. HERGENROETHER, *Monumenta graeca ad Photium eiusque historian pertinentia*, Regensburg 1869, p. 84-138.

Histoire de l'Eglise (Fliche-Martin), XIII, contributions d'A. FOREST, F. VAN STEENBERGEN, M. DE GANDILLAC, Paris 1956.

in Forschungen zur christl. Lit. und Dogmengeschichte

J. M. HOECK, « Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung », dans *Orient. Christ. Periodica* 17 (1951), p. 5-60.

E. HONIGMANN, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches*, coll. *Corpus Bruxellense* III, Bruxelles 1935.

J. HOROVITZ, *Koranische Untersuchungen*, Berlin et Leipzig 1926.

—, « Judaeo-Arabic relations in pre-islamic times », dans *Islamic Culture* 3 (1929), p. 161-199.

C. HUART, *Histoire des Arabes*, Paris 1912.

IBN ABĪ-ṬĀLIB (Muḥammad), « Réponse à la lettrce de Chypre », dans *ms. Utrecht 40.*

IBN AL-ATHĪR, *Usd al-ghāba*, éd. du Caire 1286 H.

Aḥmad IBN ḤANBAL, *Musnad*, éd. Shākir, 3e éd., 15 vol. 1368-1375 H./1949-1956.

IBN ḤAZM, *Fiṣal*, éd. du Caire 1317-1321 H./1898-1903.

IBN HISHĀM, *Sīra*, éd. Wüstenfeld, Göttingen 1958 ; éd. du Caire, 4 t. en 2 vol., 2e éd., 1375 H./1955.

IBN AL-MUḲAFFA' (Sévère), *History of the Patriarchs of Alexandia*, éd. et trad. angl. Evetts, dans *Patrol. Or.* I, p. 99-214, 381-518 ; V, p. 1-215 ; X, p. 357-551.

IBN TAYMIYYA, *al-Djawāb al-ṣaḥīḥ*, éd. du Caire 1905.

IBN AL-ṬAYYIB (Abū l-Faradj), *Dialogue sur la religion*, dans manuscrit *Par. ar. 177*, f. 18 v° - 27 v°.

A. JEFFERY, « Ghevond's text of the correspondence between 'Umar II and Leo III », dans *Harvard Theological Review* 37 (1944), p. 269-332.

—, art. *Abū Ḳurra*, dans *NEIs* I, Leiden 1960, p. 140 b.

R. J. H. JENKINS, « Leo Choerosphactes and the Saracen vizier », dans *Zbornik radova viz. inst.* 8, 1 (1963), p. 167-175.

M. JUGIE, « La vie et les œuvres d'Euthyme Zigabène », dans *Echos d'Orient* 15 (1912), p. 215-225.

—, art. *Euthymius Zigabène*, dans *DTC* V, Paris 1924, col. 1577-1582.

— art. *Jean Damascène*, dans *DTC* VIII, Paris 1924, col. 693-751.

—, « Une nouvelle invention au compte de Constantin Palaeocappa : Samonas de Gaza et son dialogue sur l'Eucharistie », dans *Miscellanea Giovanni Mercati* III : *Letteratura e storia bizantia*, coll. *Studi e Testi* 123, Vatican 1946, p. 342-359.

ḲALḲASHANDĪ, *Subḥ al-a'shā*, réédit. phot. du Caire, 14 vol., 1383 H./1963 ss.

Kanz al-'ummāl, éd. de Haiderabad 1312-1314 H. ; éd. en marge du *Musnad* d'*Ibn Ḥanbal*, Le Caire 1313 H.

ḲARĀFĪ, *al-Adjwiba al-fākhira*, éd. du Caire 1322 H./1904.

P. KARLIN-HAYTER, « Arethas' Letter to the emir at Damascus », dans *Byzantion* 29-30 (1959-1960), p. 281-302.

M. KHADDURĪ *War and peace in the law of Islam*, Baltimore 1955.

P. KHOURY, « Jean Damascène et l'Islam », dans *Proche-Orient Chrétien* (Jérusalem/Jordanie) 7 (1957), p. 44-63 ; 8 (1958), p. 313-339.

Th. KHOURY, *Manuel II Paléologue, Entretiens avec un musulman.* 7e *controverse,* coll. *Sources Chrétiennes* 115, Paris 1966.

—, *Polémique byzantine contre l'Islam,* Münster 1966, 2e tirage Florence 1969.

Kitāb al'uyūn, dans *Fragmenta Historicorum Arabicorum,* éd. De Goeje-Jong, I, Leiden 1869.

B. KOTTER, *Die Überlieferung der Pege Gnoseos des hl. Johannes von Damaskos,* coll. *Studia Patristica et Byzantina* 5, Ettal 1959.

J. H. KRAMERS, art. *Sulṭān,* dans *EIs* IV, éd. allem., Leiden 1934, p. 587 b - 590 a.

K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur,* 2e éd., München 1897.

H. LAMMENS, « Le chantre des Omiades », dans *Journal Asiatique,* 1894.

—, *Fāṭima et les filles de Mahomet,* Rome 1912.

—, « Les chrétiens à la Mecque », dans *Bull. de l'Inst. Fr. d'Arch. Or.* 14 (1917), p. 191-230.

—, *La Syrie,* Beyrouth 1921.

—, *La Mecque à la veille de l'Hégire,* Beyrouth 1924.

—, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire,* Beyrouth 1928.

—, *Etudes sur le siècle des Omayyades,* Beyrouth 1930 : « Un colloque entre le patriarche jacobite Jean Ier et 'Amr ibn al-'Āṣi », p. 13-25.
« Le Caliphe Walid et le partage de la mosquée des Omayyades », p. 269-304.

S. LATOR, *Cristianesimo e islamismo,* Brescia 1949.

J. C. M. LAURENT, *Peregrinatores medii aevi quatuor,* Leipzig 1864.

H. LECLERCQ, art. *Semaine Sainte,* dans *Dict. d'Arch. Chrét. et de Liturgie* XV, 1, Paris 1950, cf. col. 1177-1179.

LÉON LE DIACRE, *Histoire,* éd. Hase, Bonn 1828.

R. LESZYNSKI, *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds,* Berlin 1910.

LOPAUW, cf. *Vizantijskij Vremennik* XVII, p. 85.

D. B. MACDONALD, « The development of the idea of Spirit in Islam », dans *Acta Orientalia* 9 (1931), p. 307-351, ou dans *The Moslem World* 22 (1932), p. 25-42, 153-168.

A. MAI, *Bibliotheca Patrum,* IV : œuvres de Nicétas de Byzance.

MAḲRĪZĪ, *al-Sulūk li ma'rifa duwal al-mulūk,* extraits dans *Chrestomathie arabe* (DE SACY), I, Paris 1826 ; trad. fr. Quatremère (*Histoire des sultans mamlouks*), 2 vol., Paris 1837-1844.

MANUEL II PALÉOLOGUE, *Entretiens avec un musulman,* dans *PG* 156, 126-173. Voir aussi Th. KHOURY, Éd. intégrale par E. Trapp, voir ce nom.

D. S. MARGOLIOUTH, *The relations between Arabs and Israelites prior to the rise of Islam,* Londres 1924.

H. MASSÉ, *L'Islam,* Paris 1952.

L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane,* 2e éd., Paris 1954.

—, *La Mubāhala de Médine et l'hyperdulie de Fāṭima,* Paris 1955.

MAS'ŪDĪ, *Murūdj al-dhahab*, éd. et trad. fr. Barbier de Meynard et coll., 9 vol., Paris 1869, 1914-1930.

I. DI MATTEO, « Il Taḥrīf od alterazione della Bibbia secondo i musulmani », dans *Bessarione* 38 (1922), p. 64-111, 223-260.

AL-MĀWARDĪ, *A'lām al-Nubuwwa*, éd. du Caire 1319, 1330 : extraits éd. par Schreiner, dans *Sem. Studies, Memory Alex. Kohut* (1897), p. 495-513, texte p. 502-513.

—, *al-Aḥkām al-sulṭāniyya*, éd. du Caire 1327 H., trad. fr. Ostrorog, Paris 1900-1906, ou Fagnan, Alger 1915.

J. MERRILL, « On the tractate of John of Damascus on Islam », dans *The Muslim World* 41 (1951), p. 88-97.

J. MEYENDORF, « Byzantine views of Islam », dans *Dumbarton Oaks Papers* 18 (1964), p. 115-132.

M. MEYERHOF, art. *Ḥashīsh*, dans *EIs*, suppl., éd. allemande, Leiden 1938, p. 87 a - 89 a.

MICHEL LE SYRIEN, *Chronique universelle*, éd. et trad. fr. Chabot, 4 vol., Paris 1899-1910.

U. MONNERET DE VILLARD, *Il libro della peregrinazione nelle parti d'Oriente di frate Ricoldo da Montecroce*, Rome 1948.

E. MONTET, « Rituel d'abjuration », dans *RHR* 53 (1906), p. 145-163.

MUSLIM, *Ṣaḥīḥ*, 6 t. en 3 vol., éd. du Caire 1329-1332 H.

'Alī Sāmī NASHSHĀR, *Manāhidj al-baḥth 'inda mufakkirī l-Islām* (titre français : *Les méthodes chez les penseurs musulmans et leur critique de la logique aristotélicienne*), Le Caire 1947.

J. NASRALLAH, *Saint Jean de Damas*, Harissa (Liban) 1950.

F. NAU, art. *Abraham*, n. 20, dans *Dict. d'Hist. et de Géogr. Ecclés.* I, Paris 1912, col. 166.

—, « Lettre de Mar Jean, Patriarche, au sujet d'un colloque qu'il eut avec l'émir des Agaréniens », dans *Journal Asiatique* 11 (1915), p. 225-267.

NICÉTAS CHONIATE, voir CHONIATE.

P. NIKTIN, voir V. VASILIEVSKIJ.

Th. NÖLDEKE, « Die Gedichte der Juden in Arabien », dans *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, Hannover 1864.

NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte des Qorans*, 2 vol., 2e éd., Leipzig 1909, 1919 ; 3e vol. par G. BERGSTRÄSSER-O. PRETZL, Leipzig 1938.

ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca*, Rome 1958.

T. O'SHAUGHNESSY, *The development of the meaning of Spirit in the Koran*, coll. *Or. Chr. Anal.* 139, Rome 1953.

A. PALMIERI, « Il Corano. I polemisti dell'Oriente et l'Islam », dans *Bessarione* 7 (1900), p. 609-641.

—, « La polemica dell'Islam a Costantinopoli », dans *Bessarione* 8 (1900), p. 145-161.

—, *Die Polemik des Islam*, trad. all., Salzburg 1902.

—, art. *Coran*, III. « Polémique chrétienne contre le Coran », dans *DTC* III, 2, Paris 1923, col. 1835-1837 (en Orient).

Passion des 60 pèlerins venus d'Amorium en Palestine, dans *ASS*, oct. IX, Paris et Rome 1869, p. 360-362.

K. PATKANIAN, *Histoire de Ghévond*, trad. russe, St-Pétersbourg 1862.

P. PEETERS, « La Passion de S. Michel le Sabaïte », dans *Anal. Boll.* 48, Bruxelles 1930, p. 63-98.

—, « La Passion de S. Pierre de Capitolias », dans *Anal. Boll.* 57 (1939), p. 299-333.

M.-T.-L. PÉNIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris 1931.

G. PFANNMÜLLER, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin 1923.

PHOTIOS, *Contre les manichéens : PG* 102, 16-264.

—, *Ad Amphilochium* XXIV, 4 : *PG* 101, 177 C - 180 D.

POPOV, *L'empereur Léon le Sage et son règne, considéré du point de vue ecclésiastique* (russe), Moscou 1892.

O. PRETZL, « Die frühislamische Attributenlehre, ihre weltanschaulichen Grundlagen und Wirkungen », dans *Sitzungsberichte der Bayer. Ak. d. Wissensch.* (Phil.-hist. Abteilung), IV, München 1940.

E. PRZYWARA, art. *Analogia entis*, dans *LTK* I, Freiburg i.B. 1957, col. 468-473.

M. RICHARD, *Ἀπὸ φωνῆς*, dans *Byzantion* 20 (1950), p. 191-222.

RICOLDO DA MONTE CROCE, *Réfutation du Coran, Par. lat. 4230*, Bibliothèque Nationale, Paris ; *Royal 13, E. IX*, British Museum, London ; 1ère édit. Séville 1500.

DE SACY, *Chrestomathie arabe* I, Paris 1826.

SA'ĪD IBN ḤASAN, *Masālik al-naẓar*, éd. et trad. angl. Sidney Adams Weston, dans *JAOS* 24, 2 (1903), p. 344-345.

S. SALAVILLE, art. *Georges Hamartolos*, dans *Catholicisme* IV, Paris 1956, col. 1860.

P. SBATH, *al-Fihris* (*Catalogue des manuscrits arabes*), I, Le Caire 1938.

K. SCHENK, « Kaiser Leons III. Walten im Innern », dans *Byzantinische Zeitschrift* 5 (1896), p. 257-301.

W. A. SHEDD, *Islam and the Oriental Churches*, Philadelphia 1904.

B. DE SOLAGES, *Dialogue sur l'analogie*, Paris 1946.

M. STEINSCHNEIDER, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, Leipzig 1877.

—, « Die kanonische Zahl der muhammedanischen Secten und die Symbolik der Zahl 70-73 », dans *ZDMG* 4 (1850), p. 145-170.

H. STIEGLECKER, « Die muhammedanische Pentateuchkritik zu Beginn des 2. Jahrtausends », dans *Theol.-prakt. Quartalschrift* 88 (1935), p. 72 ss.

—, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1962.

AL-ṢŪLĪ, *Akhbār ar-Rāḍī billāh wa 'l-Muttaqī billāh*, trad. fr. Canard, Alger 1946.

J. W. SWEETMAN, *Islam and Christian theology*, London 1945.

SYLBURG, *Saracenica*, Heidelberg 1595.

SYMPHORIEN CHAMPÈRE, voir CHAMPÈRE.

'Alī Rabban ṬABARĪ, *al-Dīn wa l-dawla*, éd. Mingana, Manchester 1923 ; trad. angl. Mingana, Manchester 1922.

ṬABARĪ, *Tafsīr al-Ḳur'ān*, éd. Shākir, Le Caire 1374 H./1955 ss.

—, *Tārīkh al-rusul wa l-mulūk* (Annales), éd. De Goeje, Leiden 1879-1901 ; éd. Ibrāhīm (en cours), Le Caire 1960 ss.

B. TATAKIS, *La philosophie byzantine*, 2e fascicule supplém. de Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris 1949.

THÉOPHANE, *Chronographie*, éd. De Boor, 2 vol., Leipzig 1883, ou dans *PG* 108.

TIMOTHÉE (patriarche), *Apologie du Christianisme*, éd. et trad. angl. Mingana, dans *Woodbrook Studies* II, Cambridge 1928, p. 1-162.

C. TORREY, *The Jewish Foundation of Islam*, New York 1933.

E. TRAPP, *Manuel II. Palaiologos : Dialoge mit einem « Perser »*, coll. *Wiener Byzantinische Studien* 2, Wien 1966.

S. VAILHÉ, « Date de la mort de S. Jean Damascène », dans *Echos d'Orient* 9 (1906), p. 28-30.

G. VAJDA, « Les zindīq en pays d'Islam au début de la période abbasside », dans *RSO* 17 (1938), p. 173-229.

F. VAN STEENBERGEN, voir *Histoire de l'Eglise* (Fliche-Martin).

VARTAN, *La domination arabe en Arménie*, Paris 1927.

A. A. VASILIEV, *Byzance et les Arabes* I, Bruxelles 1935 ; II, 2, Bruxelles 1950.

V. VASILIEVSKIJ - P. NIKITIN, éd. de la *Passion des 42 martyrs d'Amorium* d'ÉVODE, dans *Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg* (Sc. hist.-phil.) 8e série, VII, 2 (1905), p. 61-78.

G. VISMARA, *Bizanzio e l'Islam*, Milan 1950.

K. VOLLERS, « Das Religionsgespräch von Jerusalem (um 800) aus dem Arabischen übersetzt », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 29 (1908), p. 29-71, 197-221.

J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1887.

A. J. WENSINCK, *A handbook of early Muhammedan tradition*, Leiden 1927.

G. WIDENGREN, *Muḥammad, the Apostle of God, and his ascension*, Uppsala-Wiesbaden 1955.

J. WICKERT, « Die *Panoplia Dogmatica* des Euthymios Zigabenos », dans *Oriens Christianus* 8 (s.d.), p. 278-388.

H. A. WOLFSON, « The Muslim Attributes and the Christian Trinity », dans *The Harvard Theol. Review* 49 (1956), p. 1-18.

—, « Philosophical implications of the divine Attributes in the kalām », dans *JAOS* 79 (1959), p. 73-80.

H. ZACHARIAS, *L'Islam entreprise juive*, Cahors 1955.

H. ZAYAT, « Les martyrs chrétiens de l'Islam » (arabe), dans *al-Mashrik* 36, Beyrouth 1938, p. 459-465.

—, « Signes distinctifs des chrétiens et des juifs en Islam » (arabe), dans *al-Mashrik* 43 (1949), p. 161-251.

TABLE DES MATIÈRES

pages

AVERTISSEMENT 7

INTRODUCTION : *Les chrétiens et l'Islam* 9

I. Mahomet et les chrétiens 9
Relations de bon voisinage 17
Réserve des chrétiens à l'égard de l'Islam 22
Critiques de Mahomet adressées aux chrétiens 24

II. Les chrétiens et les musulmans après Mahomet jusqu'au milieu du VIIIe siècle 30
Les chrétiens, dhimmī de l'Islam 32
Témoins du dialogue islamo-chrétien 38

III. Textes grecs relatifs à l'Islam 41

TEXTES ET AUTEURS

TEXTES 45

CHAPITRE PREMIER : *Saint Jean Damascène* 47

Introduction 47

Analyse des textes 60
— Livre des Hérésies, chapitre 101 60
— Fragment sur les dragons 66
— Fragment sur les fées 66
— Passion de saint Pierre de Capitolias 67

CHAPITRE II : *Controverse entre un sarrasin et un chrétien* . . . 68

Introduction 68

Analyse des textes 74
— Controverse 74
— Opuscule 35 80
— Opuscule 36 81
— Opuscule 37 81
— Opuscule 38 81
— Opuscule 9 81

CHAPITRE III : *Théodore Abū-Ḳurra* 83

Introduction 83

Analyse des textes 93

Opuscules théologiques 93
— Opuscule 3 : Dialogue avec le préfet du drome d'Émesse, sur l'existence de Dieu et la preuve de la Trinité 93
— Opuscule 25 : Démonstration que Dieu a un Fils 95
— Opuscule 21 : La vérité du Christianisme éclate dans sa faiblesse 97

Opuscules apologétiques 98
— Opuscule 8 : Réponse à une objection sur la Trinité . . . 98
— Opuscule 23 : Que le Christ, quoique devenu homme, et vrai Dieu 99
— Opuscule 32 : Contre les sarrasins théopaschites 99
— Opuscule 22 : Sur l'Eucharistie 100

Opuscules polémiques 101
— Opuscule 18 : Critères de la vraie religion 101
— Opuscule 19 : Que Mahomet n'est pas de Dieu 102
— Opuscule 20 : Mahomet possédé du démon 103
— Opuscule 24 : De la monogamie 104

CHAPITRE IV : *Théophane le Confesseur* 106

Introduction 106

Analyse du texte 107

CHAPITRE V : *Nicétas de Byzance* 110

Introduction 110

Analyse des textes 127
Exposé... et Réponse 130
Réponse et Réfutation 130
Réfutation du Coran 133

Prologue 133

Livre I : Exposé démonstratif de la foi chrétienne 134
Dieu : Le Fils 134
L'Esprit 136
La Trinité 138
Objections 139
Exposé d'ensemble sur la Trinité 139

Livre II : Réfutation du Coran 140
I. Sourate I/2 140
Généralités 140
Analyse de la sourate 142
II. Sourate II/3 : La Famille de 'Imrān 145

III. Sourate III/4 : Les Femmes 146
IV. Sourate IV/5 : La Table 147
V. Sourate V/6 : Les Troupeaux 148
VI. Sourate VI/7 : Les Signes 149
VII. Sourate VII/8 : Le Partage du Butin 150
VIII. Sourate VIII/9 : La Conversion 150
IX. Sourate IX/10 : Jonas 151
X. Sourate X/11 Hūd 152
XI. Sourate XI/12 : Joseph 152
XII. Sourate XII/13 : Le Tonnerre 152
XIII. Sourate XIII/14 : Abraham 153
XIV. Sourate XIV/15 : Noger 153
XV. Sourate XV/16 : Les Abeilles 153
XVI. Sourate XVI/17 : Le Voyage nocturne, ou Les Fils d'Israël 154
XVII. Sourate XVII/18 : Les Compagnons de la Caverne 154
XVIII. Réfutation générale 155
XIX. Mahomet et le mot Logos 156
XX. Dieu et le mal 157
XXI. La vie au paradis « selon le mariage » 157
XXII. Les anges femelles 157
XXIII. L'intercession des anges 158
XXIV. La « densité » et la génération en Dieu . . . 158
XXV. Le peuple ismaélite est étranger à l'Alliance. Le Coran est du démon 159
XXVI. Les Agarènes et Abraham 160
XXVII. Même sujet 160
XXVIII. Mahomet et les Agarènes n'adorent pas Dieu, mais le démon 160
XXIX. Les Agarènes n'observent pas le culte de Dieu le Père 161
XXX. Les succès militaires des Agarènes 161

Réflexion finale 162

CHAPITRE VI : *Evode : Passion des 42 martyrs d'Amorium* . . . 163

Introduction 163

Analyse du texte 169

Prologue 169
I. Chute d'Amorium et captivité des martyrs 169
II. Épreuves des martyrs 172
III. Dernières épreuves et martyre des saints 175
Épilogue : Éloge des saints martyrs 178

CHAPITRE VII : *Georges Hamartolos* 180

Introduction 180

Analyse du texte 182

CHAPITRE VIII : *Rituel d'abjuration. Contre Mahomet* 187

Rituel 187
Introduction 187
Analyse du texte 188

Anonyme : Contre Mahomet 194
Introduction 194
Analyse du texte 195
Fragment ajouté 199

CHAPITRE IX : *Léon : Epître à 'Umar, roi des sarrasins* 200

Introduction 200
Analyse du texte 213

CHAPITRE X : *Lettre à l'émir de Damas* 219

Introduction 219

Analyse du texte 226

CHAPITRE XI : *Euthyme Zigabène :* Panoplie 235

Introduction 235

Analyse du texte 238

CHAPITRE XII : *Nicétas Choniate :* Trésor 249

Introduction 249
Analyse du texte 252

CHAPITRE XIII : *Barthélemy d'Edesse* 259

Introduction 259

Analyse du texte : Réfutation d'un Agarène 273
Liste des objections musulmanes 273
Réfutation générale de l'Islam 275
Réponse aux objections 280
Attaque contre l'Islam 282
Vie de Mahomet 288
Appendice 293

CHAPITRE XIV *Euthyme : Controverse sur la foi* 294

Introduction 294

Analyse du texte 299

CONCLUSION 310

LISTE BIBLIOGRAPHIQUE 319

TABLE DES MATIÈRES 331

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
CALIFORNIA

A15618